مقالاتِ زاہد

مولانا محمد زاہد

شیخ الحدیث جامعہ اسلامیہ امدادیہ
فیصل آباد

برقی تشکیل
سید متین احمد شاہ

پیش لفظ

الحمد للہ کفیٰ وسلام علیٰ عبادہ الذین اصطفیٰ!

زیرِ نظر برقی مجموعہ استادِ محترم مولانا محمد زاہد صاحب حفظہ اللہ کے مقالات ہیں جو تقریباً سبھی ماہ نامہ **الشریعہ** کی مختلف اشاعتوں میں شائع ہوئے ہیں۔ ایک مقالہ (فقہ وافتا کے خدوخال) ادارہ تحقیقات اسلامی کے مجلے، سہ ماہی **فکرونظر** میں شائع ہوا تھا جب کہ احادیث طاعون سے متعلق عربی مقالہ اسی ادارے کے دوسرے عربی مجلے **الدراسات الإسلامية** میں شائع ہوا تھا۔ اس مقالے کا راقم نے اردو میں ترجمہ کیا تھا جو شش ماہی مجلے **تحقیقاتِ حدیث** میں شائع ہو چکا ہے۔ ایک عربی مقالہ، جو دینی مدارس میں عربی زبان وادب کی تدریس سے متعلق ہے، غالباً غیر مطبوع ہے اور جی سی یونی ورسٹی فیصل آباد کی ایک کانفرنس میں پڑھا گیا تھا۔ ان مقالات میں ایک فکری تنوع ہے۔ بعض خالص تحقیقی ہیں اور بعض خاص معاشرتی اور قانونی مسائل سے متعلق آرا و تجاویز کا مجموعہ جن میں استادِ محترم کی دینی اور علمی بصیرت کا اظہار پہلو بہ پہلو ملتا ہے۔ یہ مقالہ ظاہر ہے کہ استادِ گرامی کے لکھے گئے تمام مقالات نہیں ہیں۔ آپ کے مقالات کسی دور میں ندوۃ العلماء لکھنو کے مجلے **البعث الإسلامي** میں بھی شائع ہوئے ہیں۔ اسی طرح مجلس صیانۃ المسلمین لاہور کے مجلے **صیانۃ المسلمین** میں آپ کا علمی اور فکری اداریہ عرصے تک شائع ہوتا رہا ہے۔ بعض اور تحریریں اس کے علاوہ ہیں۔ راقم نے افادۂ عام کے لیے اس چمن کے بعض ریحان وسمن چن کر اس گل دستے میں پرو دیے ہیں، تاکہ اس شمیم کی نکہت سامانی علم و فکر کے قدر دانوں کے ہاں مزید عام ہو جائے۔ برقی کاپی سے استفادے میں آسانی پیدا کرنے کے لیے بائیں جانب Bookmarks شامل کیے گئے ہیں جیسا کہ حسبِ ذیل امیج سے واضح ہو گا۔

سید متین احمد شاہ

اسلام آباد، ۱۴ دسمبر ۲۰۱۵ء

☆ مولانا مفتی محمد زاہد
نائب مدیر و شیخ الحدیث جامعہ اسلامیہ امدادیہ فیصل آباد
ترجمہ: سید متین احمد شاہ، ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد

احادیثِ طاعون

ایک مطالعہ

یہ مضمون استاذِ گرامی مولانا محمد زاہد صاحب حفظہ اللہ کے ایک عربی مضمون کا ترجمہ ہے جو ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی کے مؤقر جریدے ''الدراسات الاسلامیۃ'' (جولائی۔ستمبر ۲۰۱۰ء/رجب۔رمضان ۱۴۳۱ھ) میں چھپا تھا۔ مباحثِ حدیث کے محدّ ثانہ اسلوب کے علاوہ اس کی نمایاں خصوصیت مطالعۂ حدیث کا جدید علمی منہج ہے جو نئے ذہن کے لئے قابلِ قبول اور حدیثِ نبوی ﷺ کے بارے میں شمعِ ایمانی کو مزید فروزاں کرتا ہے۔ قرآنیات کے حوالے سے تو اردو کا دامن اس پہلو سے کافی پرثروت ہے لیکن حدیث کے سلسلے میں ایسی چیزیں بہت کم ہیں۔ مضمون کی اسی اہمّیت و افادیت کے پیشِ نظر اس کو اردو کے قالب میں ڈھالا گیا ہے۔ آیاتِ قرآنی، صحاحِ ستّہ، مسند احمد اور مؤطا کی احادیث کے متن کے ترجمہ میں Easy Quran-o-Hadith Software سے استفادہ (بعض مقامات پر جزوی ترامیم کے ساتھ) کیا گیا ہے۔ (مترجم)

قدیم دور میں طاعون ان امراض میں شمار ہوتا تھا جو بہت جلد پھیلتے اور دنوں، ہفتوں میں بڑے بڑے خطّوں کو اپنی لپیٹ میں لے لیتے تھے۔ یہ مرض لوگوں کی صحت اور حیاتِ انسانی کے لئے ایک بڑا خطرہ سمجھا جاتا تھا، اس کے لاحق ہونے اور پھیلنے کے اسباب کے بارے میں شہروں اور متمدّن اقوام تک میں لاعلمی پائی جاتی تھی۔ اس فضا میں نبیِ اُمّی ﷺ نے کئی احادیث میں اس مرض کا ذکر فرمایا۔ ان احادیث میں جہاں بعض طبّی مسائل کے حوالے سے اسلامی نقطۂ نظر کی عکاسی ہوتی ہے وہاں ان میں حدیث کے سائنسی اعجاز کے نمونے بھی دیکھنے کو ملتے ہیں۔ اسی بات کے پیشِ نظر ضرورت محسوس ہوئی کہ طاعون سے متعلق احادیث کا مطالعہ کیا جائے۔ زیرِ نظر تحریر اسی مقصد کی ایک عاجزانہ کاوش ہے۔

طاعون کا لغوی معنی

طاعون ''فاعول'' کے وزن پر طَعَنَ یَطُعَنُ اور یَطُعُنُ سے مشتق ہے۔''ط ع ن'' کا مادّہ تیر سے مارنے اور زبان سے افتراء پردازی کا معنی دیتا ہے۔ چنانچہ کہتے ہیں: طَعَنَ فِی نَسَبِہ ، فلاں نے کسی کے نسب پر زبان درازی کی۔ اسی طرح اس مادے میں ظاہر ہونے اور طلوع ہونے کا معنیٰ بھی پایا جاتا ہے۔ طاعون کا اطلاق وبا (وہ مرض جو کسی شہر یا خطۂ زمین میں پھیلتا ہے) پر ہوتا ہے، خواہ جو وبا بھی ہو۔ یہ اطلاق مجازی ہے، صحیح یہ ہے کہ طاعون ایک خاص وبائی مرض کا نام ہے۔ (ہم اس کی تعریف آگے ذکر کریں گے۔) چنانچہ ہر طاعون وبا ہے لیکن ہر وبا کو طاعون نہیں کہیں گے۔ اور جب یہ مادہ مرض کے لئے استعمال ہو تو مجہول کے صیغے پر آتا ہے، چناں چہ کہا جائے گا:

طُعِنَ فُلَانٌ وَ یُطْعَنُ فَھُوَ مَطْعُوْنٌ وَطَعِیْنٌ (۱)

طاعون کا اطلاق عمومی معنی میں ہر وبا پر کرنا صرف عربی زبان کے ساتھ ہی خاص نہیں بل کہ مغربی مصادر سے معلوم ہوتا ہے کہ 'Plague' کا لفظ بھی تمام خطرناک وباؤں کے لئے بولا جاتا تھا۔ (۲)

طاعون کا معنی طبّ میں

اطبّاء قدیم نے طاعون کی جو تعریف کی ہے، اس کا خلاصہ امام نوویؒ نے 'تہذیب الاسماء واللغات' میں یوں بیان کیا ہے:

''یہ ایک پھوڑا اور نہایت تکلیف دہ ورم ہے جس کے ساتھ جلن بھی ہوتی ہے۔ اس کے اردگرد کی جلد سیاہ، سبز یا موتی کی مانند بنفشی سرخ ہو جاتی ہے۔ اس کے ساتھ دل کی گھبراہٹ اور قے بھی ہوتی ہے۔ یہ پھوڑا عام طور پر، بغلوں، انگلیوں اور سارے بدن پر نمودار ہوتا ہے۔''(۳)

طبِ جدید کی رُو سے طاعون ایک ایسا متعدی مرض ہے جو Yersinia Pestis نامی ایک بیکٹر یا سے پیدا ہوتا ہے اور اصلاً کتر کر کھانے والے حیوانات کو لاحق ہوتا ہے جن میں اہم ترین چوہے ہیں۔ پھر ان سے پسوؤں کے ذریعے انسان میں منتقل ہوتا ہے۔

طبِ جدید کی رُو سے طاعون کی تین اقسام

۱۔غدودی یا گلٹی دار طاعون (Bubonic Plague): طاعون کی اس قسم میں بیکٹر یا پسو کے کاٹنے کی جگہ سے سطحی غدودوں (جیسے سرین، بغلوں کے نیچے یا گردن میں پائے جانے والے غدود) کی طرف منتقل ہوتا ہے۔

یہ غدود بڑھ جاتے ہیں اور متورم ہوکر پیپ سے بھر جاتے ہیں۔اس کے ساتھ مریض کو بخار، سر درد، متلی اور قے آنے لگتی ہے۔طاعون کی یہ قسم سب سے زیادہ پھیلنے والی ہے۔انسائیکلو پیڈیا بریٹانیکا لکھتا ہے کہ طاعون لاحق ہونے کی تین چوتھائی صورتیں اسی قسم سے تعلق رکھتی ہیں۔(۵)

۲۔نمونیائی طاعون (Pneumonic Plague): اس قسم میں بیکٹر یا پھیپھڑوں میں نفوذ کر جاتے ہیں۔یہ قسم پہلی سے زیادہ مہلک ہے۔(۶)

۳۔سمّیت زدہ یا عفونتی طاعون (Septicemic Plague): اس قسم میں Yersinia پسو کے کاٹنے کے مقام سے خون میں منتقل ہوتا ہے جس سے خون زہریلا ہوجاتا ہے۔یہ زہریلا پن اس قدر شدید ہوتا ہے کہ مریض غدودیں بڑھنے یا دیگر علامات کے ظہور سے پہلے ہی مر جاتا ہے۔(۷)

طاعون تاریخی تناظر میں

انسان کی طاعون سے شناسائی کی تاریخ کم از کم تین ہزار سال پرانی ہے۔(۸) بعض کتابوں میں مذکور ہے کہ ۲۲۴ سال قبلِ مسیح میں یہ مرض چین میں پھیلا تھا۔(۹) اسی طرح ۴۵۱ء میں یہ مرض قسطنطینیہ (اس وقت کی بازنطینی سلطنت کا دارالخلافہ) میں پھیلا اور آئندہ سال کے موسمِ بہار تک باقی رہا۔اس میں مرنے والے اشخاص کی تعداد دو لاکھ یا قسطنطینیہ کی آبادی کا چالیس فیصد تھی۔ اس وقت کی بازنطینی سلطنت کے شہنشاہ کے نام پر اس کا نام Justinian پڑ گیا۔(۱۰)

اسلامی تاریخ کے معروف طاعونوں میں ایک ''طاعون عمواس'' ہے، جو حضرت عمر بن خطابؓ کی خلافت کے دوران میں ۱۷ھ یا ۱۸ھ میں پھیلا۔یہ طاعون قدس اور رملہ کے درمیان عمواس نامی ایک بستی کی طرف منسوب ہے کیوں کہ ابتداء میں یہ یہیں پھوٹا تھا۔پھر یہ شام کے

علاقوں میں پھیلا۔اس میں تقریباً پچیس ہزار آدمی لقمۂ اجل بن گئے تھے جن میں معاذ بن جبلؓ اور ابوعبیدہ بن جراحؓ جیسے جلیل القدر صحابہ بھی تھے۔(۱۱)

تاریخِ یورپ کے معروف طاعونوں میں ایک وہ ہے جو ۱۳۴۷ء سے ۱۳۵۱ء تک کے عرصے پر محیط رہا اس کو'مرگِ سیاہ' کہا جاتا ہے اور اس نے یورپ و ایشیا کو اپنی لپیٹ میں لے لیا تھا۔بعض اعداد و شمار کے مطابق اس کا شکار ہونے والوں کی تعداد پچیس لاکھ ہے جو کہ اس وقت کے یورپ کے باسیوں کی تعداد کا چوتھائی بنتی ہے۔(۱۲) انسائیکلو پیڈیا بریٹانیکا کے مطابق اس طاعون کا شکار ہونے والوں کی تعداد کا صحیح اندازہ اہلِ یورپ کی تعداد کا تہائی معلوم ہوتا ہے۔

ہندوستان میں مغل شہنشاہ جہانگیر کے عہد میں ۱۶۱۲ء میں ایک طاعون پھیلا تھا جس کا آغاز آگرہ سے ہوا اور وسطِ ہندوستان تک پھیل گیا تھا۔ یہاں یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ شہنشاہ جہانگیر نے اپنی خودنوشت 'توزک' میں لکھا ہے کہ میں نے ایک طاعون زدہ چوہا دیکھا جسے ایک بلی نے دبوچ لیا، لیکن اس نے اس کو کھایا نہیں اور چھوڑ دیا۔ یہ چوہا فوراً مر گیا اور بلی کو بخار لاحق ہو گیا اور اس کی زبان سیاہ ہو گئی۔لوگوں نے اس کو''تریاقِ فاروقی'' نامی ایک دوا دی مگر وہ جان بر نہ ہو سکی اور دو یا تین دن بعد مر گئی۔(۱۳) ہندوستان میں طاعون کی آخری وبا ۱۹۹۴م میں پھیلی تھی جس کا آغاز سورت سے ہوا تھا۔

طاعون کے اسباب

لوگوں کا نسل در نسل اس بات پر اتفاق رہا ہے کہ طاعون ایک متعدی مرض ہے اور زمانۂ قدیم سے لوگ اس کے مریض کے قریب آنے سے کتراتے تھے، چناں چہ بعض مفسرین نے قصۂ ابراہیمؑ کے سلسلے میں آیہ کریمہ:

فَنَظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ Oفَقَالَ اِنِّيْ سَقِيْمٌO

''آپ علیہ السلام نے ستاروں پر ایک نگاہ ڈالی اور کہا کہ میں بیمار ہوں۔''

کی تفسیر میں لکھا ہے کہ آپؑ نے طاعون زدہ ہونا ظاہر کیا تو لوگوں نے اس طاعون کے خوف سے آپ کو چھوڑ دیا۔سلَف میں ابنِ عباسؓ سے یہ تفسیر مروی ہے۔(۱۴)

فلاڈلفیا کے ایک سائنسی ادارے سے شائع ہونے والے مجلّے Science Watch کا مدیر Christopher King آٹھویں صدی عیسوی میں''سِسلی''میں پھوٹنے والے ایک

طاعون کے عینی شاہد کا بیان نقل کرتا ہے کہ بہت جلد ہی لوگ ایک دوسرے سے نفرت کرنے لگے یہاں تک کہ اگر بیٹے کو یہ مرض لاحق ہوجاتا تو اس کا باپ اس کے قریب نہ پھٹکتا تھا۔اسی طرح کی بات کرسٹوفر نے یورپ کے معروف طاعون ''مرگِ سیاہ'' کے بارے میں بھی کہی ہے۔(۱۵)

لیکن یہ مرض لاحق کس طرح ہوتا ہے؟اس کی وبا کیسے پھیلتی ہے اور کس طرح یہ ایک فرد سے دوسرے کو متعدی ہوتا ہے؟ انیسویں صدی کے اختتام سے کچھ پہلے تک ان سوالات کا جواب معلوم نہ تھا۔چنانچہ بعض لوگ اس کو مرّیخ و مشتری کی تاثیرات سے وابستہ کرتے تھے،کسی کا کہنا تھا کہ اس کا سبب زلزلے اور دیگر قدرتی آفات ہیں،اکثر اطباء کا خیال تھا کہ یہ مرض ہوا کے آلودہ ہونے کے سبب سے ہوتا ہے لیکن یہ کہ ہوا کیسے آلودہ ہوتی ہے اور کبھی صاف ہوا کے ہوتے ہوئے بھی یہ کس طرح پھیل جاتا ہے؟اس کا جواب کسی کے پاس نہ تھا۔انیسویں صدی عیسوی کی نوّے کی دہائی میں سببِ طاعون کے متعلق زبردست تحقیق سامنے آئی جب سوئزرلینڈ کے ایک سائنسدان Alexander Yaresin نے دریافت کیا کہ اصل میں ایک بیکٹریا ہے جو اس خوفناک مرض کا سبب بنتا ہے۔Yaresin نے جب ہندوستان اور چین کا سفر کیا تو اس نے دیکھا کہ تمام مریضوں کے طاعونی غدودوں میں پائے جانے والے مواد میں سلاخ نما جراثیم پائے جاتے ہیں اور وہ کبھی مریض کے خون میں بھی ہوتے ہیں۔اسی دور میں ایک جاپانی سائنسدان Shibasaburo Kitasato نے بھی اسی بیکٹریا کا سراغ لگالیا تھا تاہم اس کے مقابلے میں Yaresin کو زیادہ شہرت اور پذیرائی ملی۔شایداس کی وجہ یہ ہے کہ یہ یورپی ہے اور وہ ایشیائی تھا۔بہ ہر حال اسی بیکٹریا کا نام 'ریسینیا پیسٹس' رکھا گیا۔

لیکن یہ بیکٹریا پھیلتا کیسے ہے؟ اور انسان کو کس طرح لاحق ہوتا ہے؟ یہ بات 'ریسین' اور 'کیتاساتو' کی تحقیق کے بعد بھی ایک راز ہی تھا جس کو ریسین کی دریافت کے چار سال بعد ایک فرانسیسی سائنسدان Paul Louis Simond نے بے نقاب کیا۔یہ سائنسدان 'ریسینیا' کے انسان میں منتقل ہونے کی کیفیت سے متعلق رائج نظریات کے بارے میں متردد تھا،کیوں کہ ان نظریات میں سے ایک یہ بھی ہے کہ یہ بیکٹریا انسان میں ہوا وغبار کا سانس لینے کے ذریعے منتقل ہوتا ہے۔

۱۸۹۸ء میں ہندوستان میں پھیلنے والی وبا میں طاعون کے مریضوں پر ریسرچ کے دوران اس نے نوٹ کیا کہ مریض کے بدن پر ایک چھوٹا سا پھوڑا نمودار ہوتا ہے جو طاعون کے بیکٹریا سے

بھرا ہوتا ہے۔ اس نے یہ بھی نوٹ کیا کہ اصل میں یہ پھوڑے بعض اڑنے والے حشرات کے کاٹنے کی علامت ہیں۔ Simond کی تحقیق اس بات پر منتج ہوئی کہ انسان کو یہ مرض لاحق ہونے کا اصل باعث پسو ہوتے ہیں اور یہ بیکٹر یا حقیقت میں کتر کھانے والے حیوانات خصوصاً چوہوں کو لاحق ہوتے ہیں۔ اس بیکٹر یا کا سرکل یوں ہوتا ہے۔

کتر کھانے والے حیوانات ۔۔۔۔پسو۔۔۔۔کتر کھانے والے حیوانات

مطلب یہ ہے کہ یہ پہلے کتر کھانے والے حیوانات کو لاحق ہوتا ہے، ان سے پسّوؤں میں منتقل ہوتا ہے اور ان سے پھر کتر کھانے والے حیوانات میں۔ کبھی دیگر ممالیہ جاندار (جن میں انسان بھی ہے) بھی اس سرکل میں داخل ہو جاتے ہیں اور ان کو بیکٹر یا لاحق ہو جاتا ہے۔

انسانوں اور دیگر ممالیہ جانوروں میں 'ریسینیا' بردار پسّوؤں کے منتقل ہونے کے اسباب میں چوہوں کی بکثرت موت (مارڈالنے، طاعون یا کسی اور سبب سے) بھی ہے۔ مردہ چوہوں کے بدنوں میں موجود پسّو کسی دوسرے چوہے کو تلاش کرتے ہیں اور جب وہ ان کو نہیں ملتا تو وہ انسان یا دیگر ممالیہ جانوروں کا رخ کرتے ہیں جس کے باعث وہ ان کا شکار ہو جاتا ہے۔ اسی لئے بعض جدید اہلِ تحقیق نے طاعون زدہ چوہوں کو مارنے سے خبردار کیا ہے، چناں چہ ''بی بی سی'' ویب سائٹ پر نشر کردہ ایک تحقیق میں آیا ہے کہ:

> ''طاعون لاحق ہونے کے حالات کی دریافت کے بعد محققین نے یہ اندازہ لگایا ہے کہ چوہوں کو مارڈالنے سے ان کے طفیلی پسو کسی دوسرے میز بان کی تلاش میں نکلتے ہیں اور پھر آخر کار انسان کے طفیلی بن جاتے ہیں۔''(۱۷)

یہ بات Bubonic Pleague سے متعلق ہے جو کہ طاعونوں کی سب سے زیادہ پائی جانے والی قسم ہے، کیوں کہ اس کے ایک شخص سے دوسرے کو متعدی ہونے کا ہوا یا نظامِ تنفس سے کوئی تعلّق نہیں ہوتا۔ چناں چہ بعض اہلِ تحقیق نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ پسو ایک انسان سے دوسرے میں مرض کو منتقل نہیں کرتا بل کہ چوہے سے انسان میں منتقل کرتا ہے۔(۱۸)

اکثر احادیثِ نبویہ میں طاعون کی یہی نوع مراد ہے کیوں کہ آپ ﷺ نے اس کی تعریف یوں فرمائی ہے:

غُدَّةٌ كَغُدَّةِ الْبَعِيرِ۔

''وہ اونٹ کے غدود کی طرح کی ایک غدود ہوتی ہے۔''(۱۹)

البتہ طاعون کی باقی دو اقسام میں مرض پسوؤں کے واسطہ کے بغیر متاثر آدمی سے تندرست آدمی کو لاحق ہوسکتا ہے۔ چناں چہ طاعون زدہ انسان کے سانس لینے سے خارج شدہ ہوا ان بیکٹر یا کے پھیلنے کا موجب ہوسکتی ہے۔اسی طرح حلق اور منہ سے خارج ہونے والی رطوبات یا جلد اور جراثیم زدہ کسی چیز کو چھونے سے بھی بیکٹر یا منتقل ہوسکتا ہے نیز کھانے پینے کی اشیاء کے ذریعے بھی۔(۲۰)

طاعون کے متعلق احادیث میں سائنسی اعجاز کے مظاہر

جدید سائنسی انکشافات نے احادیثِ نبویہ کے بعض اعجازی پہلوؤں سے پردہ اٹھایا ہے، اس طرح علمِ جدید کی رسائی آج ان حقائق تک ہورہی ہے جن کی اطلاع چودہ صدیاں قبل نبی امی ﷺ نے دی تھی۔ان احادیث کے احکام کے بیان سے قبل ہم یہاں پر کچھ احادیث کی طرف اشارہ کریں گے۔

۱۔طاعون ایک عذاب ہے جس میں اللہ تعالیٰ نے بعض اقوام کو مبتلا کیا

نبی کریم ﷺ سے مروی متعدد احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ طاعون ایک عذابِ خداوندی ہے جس سے ہم سے پہلے بعض امتیں دوچار ہوئیں۔ چناں چہ بخاری اور دیگر محدثین نے حضرت سعدؓ سے روایت کیا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے 'درد' (یعنی طاعون) کا ذکر کیا اور فرمایا:

رجز، أو عذاب، عذب به بعض الأمم، ثم بقي منه بقية، فيذهب المرة ويأتي الأخرى، فمن سمع به بأرض فلا يقدمن عليه، ومن كان بأرض وقع بها فلا يخرج فرارا منه۔

ترجمہ:''یہ ایک مصیبت یا عذاب ہے جس میں بعض امتوں کو مبتلا کیا گیا، پھر اس میں سے کچھ رہ گیا جو کبھی چلا جاتا ہے اور کبھی آجاتا ہے۔پس جو شخص کسی جگہ کے متعلق سنے (کہ وہاں وبا پھیلی ہوئی ہے) تو وہاں نہ جائے اور جو شخص کسی جگہ ہو اور وہاں وبا پھیل جائے تو وہاں سے بھاگ کر نہ جائے۔''(۲۱)

اسی طرح اکثر روایات میں کسی امت کے تعین کے بغیر آیا ہے تاہم بعض روایات میں خصوصیت سے بنی اسرائیل کا ذکر ملتا ہے۔ یہ احادیث بھی طرقِ متعددہ سے مروی ہیں۔ان احادیث کو ہم تین انواع میں تقسیم کرسکتے ہیں۔

۱۔پہلی قسم کی احادیث وہ ہیں جن میں بنی اسرائیل کا ذکر کسی دوسری امت کے ساتھ کلمہ تردید 'أو' کے ساتھ ہے، جیسا کہ بخاری نے سعد بن ابی وقاصؓ سے روایت کیا ہے کہ عامر بن سعد بن ابی وقاصؓ نے ان کو اسامہ بن زیدؓ سے یہ دریافت کرتے ہوئے سنا کہ آپ نے طاعون سے متعلق نبی کریم ﷺ سے کیا سنا ہے؟ تو اسامہؓ نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

اَلطَّاعُوْنُ رِجْسٌ أرسل علیٰ طائفة من بنی اسرائیل أَوْ علی مَنْ کَانَ قَبْلَکُمْ۔

''طاعون ایک عذاب ہے جسے بنی اسرائیل پر یا ان لوگوں پر بھیجا گیا تھا جو تم سے پہلے تھے۔''(۲۲)

اس حدیث کو مسلم نے اسامہ بن زیدؓ سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا:

قَالَ رسول اللـه صلی الله علیه و سلم ان هذاالطاعون رجز سلط علی من کان قبلکم أوعلی بنی اسرائیل۔

ترجمہ: ''طاعون ایک عذاب ہے جس کو تم سے پہلے لوگوں یا بنی اسرائیل پر مسلط کیا گیا۔''(۲۳) مسلم ہی نے اس کو عمرو بن دینار سے روایت کیا ہے کہ عامر بن سعدؓ نے ان کو خبر دی: اَنّ رجلا سئل سعدبن أبی وقاص الخ ایک آدمی نے حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے پوچھا الخ۔(۲۴) ابن جریر طبریؒ نے بھی اپنی تفسیر (۲۵) میں اس روایت کو ذکر کیا ہے۔

۲۔دوسری قسم احادیث کی وہ ہے جن کے طرق میں صرف بنی اسرائیل کا ذکر آتا ہے۔ان احادیث کو نسائی (۲۶) اور ترمذی (۲۷) نے اسامہ بن زیدؓ سے روایت کیا ہے کہ نبی ﷺ نے طاعون کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا: بقیة رجز، أو عذاب أرسل علی طائفة من بنی إسرائیل۔

ترجمہ: ''طاعون اُس مصیبت یا عذاب کی باقیات میں سے ہے جس کو بنی اسرائیل کے ایک گروہ پر بھیجا گیا۔''

۳. تیسری قسم کی احادیث وہ ہیں جن میں بنی اسرائیل کا کسی دوسری امت کے ساتھ ذکر کلمہ 'و' کے ساتھ آیا ہے، جیسا کہ نسائی نے عامر بن سعدؓ سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے اپنے والد حضرت اسامہ بن زیدؓ سے پوچھتے ہوئے سنا کہ تم نے طاعون سے متعلق رسول اللہ ﷺ کو کیا فرماتے ہوئے سنا تو اسامہؓ نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

الطاعون رجز أرسل علی طائفة من بنی اسرائیل وعلی من کان قبلکم۔

ترجمہ:''طاعون ایک عذاب ہے جس کو بنی اسرائیل کے ایک گروہ اور تم سے پہلے کسی اور قوم پر بھیجا گیا۔''(۲۸)

ان احادیث اور دیگر مجموعۂ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ طاعون کا عذاب بنی اسرائیل اور دیگر امتوں پر بھی آیا ہے۔

حافظ ابن حجرؒ (۲۹) نے عذابِ طاعون میں مبتلا بنی اسرائیل کے مختلف گروہوں کی مثالیں ذکر کی ہیں۔ کتابِ مقدس میں بھی ان میں سے کچھ کا تذکرہ ملتا ہے، مثال کے طور پر عہدِ قدیم کے سِفر 'العدد' کے گیارہویں باب میں آتا ہے:

''گوشت ان کے دانتوں کے درمیان ہی تھا اور کٹنے نہ پایا تھا کہ لوگوں پر خداوند کا غصہ بھڑک اٹھا اور خداوند نے لوگوں کو بہت کاری ضرب لگائی۔''

یہاں اس بات کی تصریح نہیں کہ لوگوں پر نزولِ غضب کا سبب کیا چیز بنی؟ لیکن یہی آیت انگریزی ترجمہ مطبوعہ BURNS & OATES LTO LONDON (۱۹۶۰ م) میں ان الفاظ میں آتی ہے۔

Thay had meat between their teeth yet....suddenly a grievous plague fell on them.

''گوشت اُن کے دانتوں کے درمیان تھا...... کہ اچانک ان پر ایک الم ناک طاعون ٹوٹ پڑا۔''

اور سفر ''ارمیا'' کے باب ۴۴، آیت ۱۳ میں آتا ہے:

''میں سرزمینِ مصر کے باسیوں کو سزا دوں گا جیسا کہ میں نے یروشلم کو تلوار، بھوک اور وبا کے ذریعے سزا دی۔''

فرعون اور آلِ فرعون کے طاعونی عذاب کی طرف اشارہ اللہ ربّ العزت کے اس فرمان میں ملتا ہے:

فَاَرۡسَلۡنَا عَلَیۡہِمُ الطُّوۡفَانَ وَالۡجَرَادَ وَالۡقُمَّلَ وَالضَّفَادِعَ وَالدَّمَ اٰیٰتٍ مُّفَصَّلٰتٍ فَاسۡتَکۡبَرُوۡا وَکَانُوۡا قَوۡمًا مُّجۡرِمِیۡنَ O وَلَمَّا وَقَعَ عَلَیۡہِمُ الرِّجۡزُ قَالُوۡا یٰمُوۡسَی ادۡعُ لَنَا رَبَّکَ بِمَا عَہِدَ عِنۡدَکَ ۚ لَئِنۡ کَشَفۡتَ عَنَّا الرِّجۡزَ لَنُؤۡمِنَنَّ لَکَ وَلَنُرۡسِلَنَّ مَعَکَ بَنِیۡۤ اِسۡرَآءِیۡلَ O (سورۃ الاعراف: ۱۳۳۔۱۳۴)

ترجمہ:''آخر ہم نے ان پر طوفان، ٹڈیاں، جوئیں، مینڈک اور خون کتنی کھلی ہوئی نشانیاں بھیجیں مگر وہ تکبر ہی کرتے رہے، اور وہ لوگ تھے ہی گناہ گار۔ اور جب اُن پر عذاب واقع ہوتا تو کہتے کہ موسیٰ ہمارے لئے اپنے پروردگار سے دعا کرو جیسا اس نے تم سے عہد کر رکھا ہے۔ اگر تم ہم سے عذاب ٹال دو گے تو ہم تم پر ایمان بھی لے آئیں گے اور بنی اسرائیل کو بھی تمہارے ساتھ جانے (کی اجازت) دے دیں گے۔''

ان آیات میں بعض مفسرین نے 'رجز' کی تفسیر عذاب سے اور بعض نے طاعون سے کی ہے۔ طبری نے سعید بن جبیرؒ سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا:

''جب حضرت موسیٰ علیہ السلام قومِ بنی اسرائیل کے پاس پانچ نشانیاں (طوفان اور دیگر امور جو ان آیات میں بیان ہوئے ہیں) لے کر آئے لیکن وہ لوگ ایمان نہ لائے اور نہ بنی اسرائیل ہی کو آپ کے ساتھ بھیجا تو موسیٰ علیہ السلام نے فرمایا: تم میں سے ہر شخص ایک مینڈھا ذبح کرے، پھر اپنی ہتھیلی کو اس کے خون سے رنگین کرے اور اس کو اپنے دروازے پر مارے تو قبطیوں نے بنی اسرائیل سے کہا: تم اپنے دروازوں پر یہ خون کس لئے لگاتے ہو؟ تو انہوں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ تم پر عذاب بھیجے گا جس سے ہم تو بچ جائیں گے مگر تم ہلاک ہو جاؤ گے، تو قبطی بولے: اللہ تمہاری شناخت انہی علامتوں کے ذریعے کرے گا۔ تو بنی اسرائیل نے کہا: ہمارے نبی نے ہم کو ایسے ہی حکم دیا ہے چنانچہ ان لوگوں نے اس حال میں صبح کی کہ قومِ فرعون کے ستر ہزار آدمی طاعون زدہ ہو چکے تھے اور ایک دوسرے سے چھپ نہیں سکتے تھے۔ اس پر فرعون نے کہا: تیرے رب نے جو تجھ سے وعدہ کیا ہے اس کی بابت اپنے رب سے سوال کر کہ اگر تم ہم سے عذاب ''یعنی طاعون'' کو دور کر دے تو ہم ضرور تجھ پر ایمان لے آئیں گے۔ اور بنی اسرائیل کو تمہارے ساتھ بھیج دیں گے، چناں چہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اپنے رب سے دعا کی تو اللہ نے ان سے عذاب کو ہٹا دیا اس پر فرعون نے ان سب کو آپؑ کے سپرد کر دیا اور حضرت موسیٰ علیہ السلام سے کہا: تو جہاں چاہے بنی اسرائیل کو لے جا۔''(۳۰) حافظ ابنِ حجرؒ فرماتے ہیں:''یہ مرسل اور جیّد الاسناد حدیث ہے۔''(۳۱) طبری نے اس کے بعد حضرت ابنِ عباسؓ کی طرف منسوب ایک اور روایت ذکر کی ہے۔ اس کی طرف سفر الخروج کے بارہویں باب میں بھی اشارہ آیا ہے لیکن اس میں طاعون کی تصریح نہیں ہے۔ ان آیات وآثار کے ذکر سے یہاں ہمارا مقصود ان آثار کے اعجازِ غیبی کو بیان کرنا ہے جس کو بعض جدید تحقیقات نے نمایاں کیا ہے۔ انٹرنیٹ کی ویب سائٹ''موسوعۃ الاعجاز

العلمی فی القرآن والسنۃ'' کا بیان ہے:(۳۲)

''قرآن کریم نے ۱۴۰۰ سال پہلے مصر میں آنے والی آفات ومصائب کی قدرے تفصیل کے ساتھ خبر دی ہے جن کا تعلق انسانی تاریخ کے عہدِ وسطیٰ سے ہے۔ نیز ان آفات کے اسباب کی نشاندہی بھی کی ہے۔ نبی کریم ﷺ کی بعثت کے وقت فرعونی تہذیبی ایک داستانِ پارینہ بن کر مصر کی وادیٔ شاہاں کے جلو میں ریگِ صحراء کی پہنائیوں میں مدفون ہو چکی تھی۔قریش کو بل کہ خود اہلِ مصر کو بھی اس کی کچھ خبر نہ تھی اور نہ انہیں اس کی تفاصیل ہی کا کچھ پتا تھا۔بعض اساطیر، غلط آمیز خبروں اور تورات کے بعض مخفی اشارات (جن میں سے اکثر میں تاریخی اغلاط کی بھرمار ہے) کے علاوہ ان لوگوں کو اس کی تفصیلات کا کوئی علم نہ تھا۔تہذیبِ فرعونی کے اسرار کا انسانیت کو اٹھارویں صدی کے آغاز میں جا کر کہیں سراغ ملا جب نپولین کی سرکردگی میں مصر پر فرانسیسی حملہ ہوا۔اس کے ساتھ علم الآثار کا ماہر عالم شمپو لیوں (Jean Franco Champollion) بھی تھا، جس نے روزیتا لوح ☆ دریافت کی، جس کی بدولت کتابتِ عہدِ فرعونی کے اسرار کا پتا چل سکا۔

جہاں تک مصر میں آنے والی آفات ومصائب کا تعلق ہے تو ان کا پتا ۱۹۰۹ء ہی میں چل سکا جب علمائے آثار کو پپائرس درخت کے بنے ہوئے کاغذ والی ایک کتاب کا علم ہوا جس میں دربارِ فرعونی کے کسی آدمی نے عہدِ وسطیٰ میں مصر پر ٹوٹنے والی آفات کے بارے میں تحریر کیا ہوا تھا۔ یہ قیمتی مخطوطہ لیڈن (ہالینڈ) کے عجائب گھر میں محفوظ ہے اور مصر کی قدیم تاریخ کے ماہر محقق A.H Gardiner نے اس کا ترجمہ کیا ہے۔ ویب سائٹ پر اس کی عربی میں ترجمہ شدہ بعض عبارات موجود ہیں جن میں یہ بھی ہیں:

''زمین کے ہر خطہ میں وبا اور ہر جگہ پر خون ہے۔''

''دریا مانند خون ہے۔''

''رنج والم اور خوف ناک چیخ پکار کا ساری زمین پر راج ہے۔محل سے نکلنا موقوف ہو چکا ہے اور نو دن سے کوئی آدمی اپنے ساتھی کے چہرہ کو نہیں دیکھ سکا ہے۔شہر حتمی لہر کی لپیٹ سے تباہ ہو چکے ہیں اور مصر کو بربادی کا سامنا ہے۔ ہر جگہ خون ہے اور شہروں کے تمام اطراف واکناف میں طاعون پھوٹ پڑا ہے۔''

۲۔طاعون جنات کی نیش زنی ہے

طاعون کے اسباب میں نبی کریم ﷺ نے یہ بات ذکر فرمائی ہے کہ وہ تمہارے دشمن جنات کا نیش ہے۔ چناں چہ ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ نے نبی کریم ﷺ سے روایت کیا ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

فَنَاءُ أُمَّتِي بِالطَّعْنِ وَالطَّاعُونِ فَقِيلَ: يَا رَسُولَ اللهِ، هَذَا الطَّعْنُ قَدْعَرَفْنَاهُ، فَمَا الطَّاعُونُ؟ قَالَ :وَخْزُ أَعْدَائِكُمْ مِنَ الْجِنِّ وَفِي كُلٍّ شُهَدَاءُ۔

ترجمہ:''میری امت کی ہلاکت تیر اندازی اور طاعون میں ہے۔ پوچھا گیا یارسول اللہ! تیر اندازی کا تو ہمیں پتا ہے لیکن طاعون کیا ہے؟ فرمایا: یہ تمہارے دشمن جنات کا ڈنگ ہے اور ہر ایک میں شہدا ہوں گے۔'' (۳۳)

اس حدیث کو مسند احمد میں روایت کیا گیا ہے، سند یوں ہے:

عن عبدالرحمن قال حدثنا سفيان عن زياد بن علاقة عن رجل عن ابى موسىٰ ......

حافظؒ فرماتے ہیں کہ حدیثِ ابوموسیٰؓ کے تین طرق ہیں، ایک یہی جو ذکر ہوا۔ اس میں وہ آدمی مبہم ہے جس سے زیاد بن علاقہ نے روایت کیا ہے۔ اس طریق کو حافظؒ نے فتح الباری میں بزار اور طبرانی کی جانب منسوب کیا ہے اور بتایا ہے کہ ان حضرات نے اس آدمی کا نام یزید بن حارث بتلایا ہے۔ چند سطور کے بعد فرماتے ہیں:''مبہم آدمی کے علاوہ اس روایت کے باقی سب راوی صحیحین کے ہیں۔ اسامہ بن شریک مشہور صحابی ہیں، اور جن حضرات نے مبہم شخص کا نام بتایا ہے (کہ وہ رجالِ مسلم میں سے ابوبکر نہشلی ہیں) تو اس اعتبار سے یہ حدیث صحیح ہے اور ابن خزیمہ اور حاکم نے بھی اس کو صحیح کہا ہے۔'' (۳۴) دوسرا طریق وہ ہے جس کو احمد اور طبرانی نے ابی بکر بن ابی موسیٰ سے روایت کیا ہے۔ اس کا معنی بھی یہی ہے۔ حافظؒ فرماتے ہیں:''ابو بلج کے علاوہ اس کے رجال، صحیح کے رجال ہیں۔ ابو بلج کا نام یحییٰ ہے، ابن معین، نسائی اور ایک جماعت نے اس کو ثقہ کہا ہے، جب کہ تشیّع کی وجہ سے ایک جماعت نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے، تاہم یہ بات جمہور کے نزدیک اس کی روایت کے قبول کرنے میں مانع نہیں۔'' (۳۵)

اس کے بعد حافظؒ فرماتے ہیں:''اس حدیث کا ایک تیسرا طریق بھی ہے جس کو طبرانی نے نقل کیا ہے: عن عبدالله بن المختار عن كريم بن الحارث بن ابى موسىٰ عن ابيه عن

جدّہٖ ۔ کریب اور اس کے والد کے علاوہ اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں اور کریب کو ابن حبان نے ثقہ کہا ہے۔''(۳۶) ابوموسیٰ کی حدیث کے شواہد بھی ہیں۔ایک شاہد وہ ہے جس کو ابویعلیٰ نے عبدالاعلیٰ سے نقل کیا ہے۔وہ کہتے ہیں کہ مجھ سے معتمر بن سلیمان نے حدیث بیان کی، وہ کہتے ہیں کہ میں نے لیث کو اپنے ایک ساتھی سے بیان کرتے ہوئے سنا جس نے عطا سے روایت کی۔ انہوں نے کہا کہ حضرت عائشہ ؓ نے فرمایا کہ طاعون کا ذکر کیا گیا تو مجھے یاد ہے کہ رسول ﷺ نے فرمایا کہ وہ ایک ڈنگ ہے جو میری امت کو ان کے دشمن جنات کی طرف سے لاحق ہوگا، اور وہ اونٹ کی گلٹی جیسی ایک گلٹی ہے جو اس میں صبر کرے تو جہاد میں سرحدوں کے پہرے دار کی مانند ہوگا اور جو اس میں مبتلا ہوا (اور مر گیا) تو شہید ہوگا اور جس نے اس سے فرار اختیار کیا تو گویا وہ میدانِ جہاد سے بھاگا۔''(۳۷)

حافظؒ فرماتے ہیں کہ لیث اور اس کے شیخ کی وجہ سے اس کی اسناد نہایت کم زور ہے۔(۳۸) دوسرا شاہد ابن عمرؓ کی حدیث ہے جس کو ہیثمی نے ذکر کیا ہے۔ابن عمرؓ کا بیان ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

فناء امتی فی الطعن والطاعون قلنا قدعرفنا الطعن فما الطاعون قال وخزأعدائکم من الجن وفی کل شھادۃ۔

ترجمہ: ''میری امت کی ہلاکت تیراندازی اور طاعون میں ہے ۔ ہم نے کہا تیراندازی کا تو ہمیں پتا ہے۔لیکن طاعون کیا ہے؟ فرمایا: وہ تمہارے دشمن جنات کا کچوکا ہے اور ہر ایک میں شہادت ہے۔''(۳۹)

ہیثمیؒ فرماتے ہیں: ''اس حدیث کو طبرانی نے معجم صغیر اور معجم اوسط میں روایت کیا ہے۔اس کی سند میں عبداللہ بن عصمہ النصیبی ہے جس کے بارے میں ابن عدی کہتے ہیں: لہٗ مناکیر (اس کی منکر روایات ہیں۔) جب کہ ابنِ حبان نے اس کو ثقہ کہا ہے ۔ حافظؒ کہتے ہیں کہ ابنِ عمرؓ کی حدیث، عائشہؓ کی حدیث سے ضعیف ہے۔اس باب میں عمدہ روایت حدیثِ ابوموسیٰؓ ہے، کیوں کہ تعدّدِ طُرُق کی وجہ سے اس کی صحت کا حکم لگایا جائے گا۔''(۴۰) ''وخز'' سے مراد وہ ڈنگ ہے جو آر پار نہ ہو جائے۔اس مادہ میں کمی والا معنی بھی پایا جاتا ہے۔فیروز آبادی کہتے ہیں: ''وخـــــز ('وعــــد' کی طرح) تیر یا کسی اور چیز کے نیش کو کہا جاتا ہے جو آر پار نہ ہو، اسی طرح ہر چیز کے تھوڑے اور قلیل کو بھی وخـــز کہتے ہیں۔''(۴۱) ابنِ منظور لکھتے ہیں: ''وخـــز: کھجور کے پھل دار

درخت کی معمولی ہریالی، سرکی معمولی سفیدی، ......اور کہا گیا ہے کہ ہر تھوڑی چیز و خــز ہوتی ہے، کہتے ہیں: یہ بنو تمیم کی سرزمین ہے اور اس میں تھوڑے سے بنی عامر (و خـز مـن بـنـی عـامـر) ہیں۔'' (۴۲)

حدیث میں مذکور طاعون کا سبب اطباء کے نقطۂ نظر کے خلاف ہے کہ اس کا سبب فسادِ ہوا یا بعض رطوبتوں اور فشارِ خون کے غلبہ کی وجہ سے مزاج کا فساد ہے۔ چناں چہ بعض شارحینِ حدیث نے حدیث اور اطباء کے قول میں تطبیق دیتے ہوئے کہا ہے کہ ممکن ہے کہ مزاج یا ہوا کے فساد کا سبب جنات کا خفیہ کچوکا ہو۔ حافظؒ نے کلاباذی سے نقل کیا ہے: ''اس بات کا احتمال ہے کہ طاعون کی دو قسمیں ہوں؛ ایک قسم وہ ہے جو خون، صفرا اور دیگر رطوبتوں کے غلبہ کے باعث پیدا ہو اور اس میں جنات وغیرہ کا دخل نہ ہو۔ اور دوسری قسم کا سبب جنات کا کچوکا ہو جیسے بدن میں ان پھوڑوں کی وجہ سے زخم ہو جاتے ہیں جو بعض رطوبتوں کے غلبے سے نکل آتے ہیں اگر چہ کوئی نیش نہیں لگا ہوتا اور زخم انسانی ضرب سے بھی لگ جاتے ہیں۔'' (۴۳)

بعض شارحین نے اطباء کی باتوں سے مرعوب ہونے کے بجائے ان کا علمی اور تجرباتی نقد کیا ہے۔ حافظؒ فرماتے ہیں: ''جنات کے کچوکا لگانے سے طاعون لاحق ہونے کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ وہ عموماً معتدل موسم اور ان شہروں میں بھی ہو جاتا ہے جن کی ہوا صحیح اور پانی پاکیزہ ہوتا ہے۔ نیز اگر وہ ہوا کے فساد کی وجہ سے ہوتا تو زمین پر ہمیشہ رہتا کیوں کہ ہوا تو کبھی صحیح ہوتی ہے اور کبھی فاسد، جب کہ واقعہ یہ ہے کہ طاعون کبھی پھوٹ پڑتا ہے۔ اور کبھی چلا جاتا ہے جس کا کوئی اندازہ یا تجربہ نہیں ہے۔ چناں چہ کبھی تو ایسے ہوتا ہے کہ سالہا سال آتا ہی رہتا ہے اور کبھی کئی سالوں تک نہیں آتا۔ اگر اطباء کی بات مان لی جائے تو پھر ضروری ہے کہ یہ انسان وحیوان سب کو لاحق ہو، حالانکہ مشاہدے سے معلوم ہے کہ بہت سے لوگوں کو لاحق ہو جاتا ہے اور ان کے بہت سے ہم نشیں اور ہم مزاج لوگوں کو لاحق نہیں ہوتا۔ اس کے علاوہ اگر یہ بات درست ہوتی تو یہ مرض سارے بدن کو لگنا چاہئے حالانکہ یہ بدن کی کسی خاص جگہ پر ظاہر ہوتا ہے اور اس سے تجاوز نہیں کرتا۔ یہ بات بھی ہے کہ فسادِ ہوا کی وجہ سے رطوبات میں تغیر اور بیماریوں میں اضافہ ہونا چاہئے اور اس چیز سے عموماً بلا مرض موت آجاتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ طاعون جنات کے کچوکا لگانے سے لاحق ہوتا ہے جیسا کہ اس کے متعلق احادیث سے ثابت ہے۔'' (۴۴)

اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ تجربہ اس بات پر شاہد ہے کہ اکثر حالات میں طاعون کا

فسادِ ہوا سے کوئی تعلق نہیں ہوتا، نیز وہ انسان کے اندر سے پیدا نہیں ہوتا، بل کہ بدنِ انسانی کے کسی خاص حصہ پر باہر سے کسی چیز کے عمل دخل سے لاحق ہوتا ہے۔ اسی خارجی عامل کو حدیث میں 'وخــــز' (نیش زنی، کچوکا، ضرب) سے تعبیر کیا گیا ہے۔ تجربات اور جدید سائنسی تحقیقات سے معلوم ہوتا ہے کہ احادیث کی روشنی میں حافظ ابنِ حجرؒ کا نقطۂ نظر ہی درست ہے نہ کہ ان حضرات کا جنہوں نے حدیث کو اس وقت کے رائج طبی نظریات کے تابع بنانے کی کوشش کی ہے۔ پہلے ہم ذکر کر چکے ہیں کہ طاعون کی سب سے زیادہ پائی جانے والی قسم ''طاعونِ غدودی'' ہے جو انسان کو بیکٹر یا بردار پسّو کے کاٹنے سے لاحق ہوتا ہے اور ابھی جو ہم نے ''وخــز'' کا معنی نقل کیا ہے وہ پسو کے اس کاٹنے پر پوری طرح صادق آتا ہے۔ رہی یہ بات کہ حدیث سے تو یہ پتا چلتا ہے کہ طاعون جنات کے کچوکے سے لگتا ہے جب کہ تجربہ سے یہ ثابت ہے کہ یہ پسّو کے کاٹنے سے ہوتا ہے تو اس کا جواب بعض معاصر اہلِ علم نے یہ دیا ہے کہ حدیث میں جن سے پسو مراد ہے، کیوں کہ جن 'اجتنان' سے ماخوذ ہے اور جس کے معنی چھپ جانے کے ہیں اور پسو پر جن کا اطلاق اس کے چھوٹے اور چھپ جانے والا ہونے کی بناء پر کیا گیا۔ (۴۵) لیکن حدیث کو اس کے ظاہر سے پھیرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ ممکن ہے کہ پسوؤں کو انسان کو کاٹنے پر اکسانے والے (اگر چہ بعض اوقات ہی سہی) شیاطین جن ہی ہوں۔

اس کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے جس میں نبی کریم ﷺ نے رات کو آگ بجھانے کی علت بیان فرمائی ہے کہ شیطان چوہے کو گھر جلا ڈالنے پر اکساتا ہے۔ چنانچہ ابنِ عباسؓ سے روایت ہے کہ ایک چوہا آیا اور چراغ کی بتی کو کھینچنے لگا اور اس کو لا کر رسول اللہ ﷺ کے آگے ایک غالیچے پر ڈال دیا جس پر آپ ﷺ تشریف فرما تھے۔ ایک درہم کے بہ قدر جگہ جل گئی۔ اس پر آپ ﷺ نے فرمایا:

اذانمتم فأطفئوا سرجكم فان الشيطان يدل مثل هذه على هذا فتحرقكم۔

ترجمہ: ''جب تم سونے لگو تو اپنے چراغوں کو گُل کر دیا کرو کیوں کہ شیطان اس جیسوں کو ایسے کاموں کی رہ نمائی کرتا ہے نتیجتاً یہ تم کو جلا دیں گے۔'' (۴۶)

اس سے معلوم ہوا کہ جس طرح جلانا کسی امرِ طبعی کی وجہ سے بھی ہوسکتا ہے اور شیطان کے چوہے کو اکسانے کے ذریعے بھی، اسی طرح پسو کا انسان کو کاٹنا بھی امرِ طبعی اور شیطانی عمل دخل کے ذریعے بھی ممکن ہے۔

حاصل یہ ہے کہ طاعون کا سبب دو چیزیں ہیں: حسّی اور معنوی، امرِ حسّی یہ ہے کہ جدید سائنسی تجربات سے ثابت ہوا کہ اس کا تعلق کاٹنے سے ہے اور اسی بات کو نبی کریم ﷺ نے تیرہ صدیاں قبل بیان کر دیا تھا جب کہ طب کی یہاں تک رسائی نہ ہوئی تھی ۔ حسّی پہلو کا تعلق میڈیکل اور دیگر تجربی علوم سے ہے۔ رہا معنوی پہلو تو اس کا مدار سراسر وحی پر ہے اور نبی کریم ﷺ نے وضاحت فرما دی ہے کہ اس کا تعلق جنات کے ساتھ ہے اور اس میں تجربہ سے ثابت شدہ بات (یعنی یہ کہ طاعون پسو کے کاٹنے سے ہوتا ہے) کی مخالفت لازم نہیں آتی لہٰذا اس کی نفی یا اس میں تاویل کی ضرورت نہیں۔ خاص طور پر جب کہ طبی پہلو سے بھی حدیث کی تائید نکلتی ہو تو معنوی پہلو زیادہ قابلِ اعتماد ہوگا۔

۳۔ طاعون موجود رہے گا

نبی کریم ﷺ نے واضح طور پر بیان فرمایا ہے کہ کسی وقت انسان کو طاعون کا لاحق نہ ہونا اس بات کو مستلزم نہیں کہ وہ طاعون موجود ہی نہیں ہے۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ وہ موجود ہوتا ہے، اگرچہ انسان کی حسّی آنکھ سے اوجھل رہتا ہے، اور یہ کہ آج جو لوگ اس میں مبتلا ہوتے ہیں تو اصل میں یہ اُسی ابتلاء کا تسلسل ہے جس سے پچھلی امتیں دوچار ہوتی تھیں۔ چنانچہ بخاری (۴۷) کی ایک روایت میں حضرت سعد رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

رجز أو عـذاب ، عُذّب به بعض الأمم ثم بقی منه بقیةفیذهب المرة و یأتی الأخریٰ۔

ترجمہ: ''یہ ایک مصیبت یا عذاب ہے جس میں بعض امتوں کو مبتلا کیا گیا، پھر اس میں سے کچھ باقی رہا چناں چہ یہ کبھی آتا ہے اور کبھی چلا جاتا ہے۔''

اور جب نبی کریم ﷺ نے یہ بات ارشاد فرمائی تھی تو کسی (حتی کہ اطباء) کو بھی اس بات کی کوئی خبر نہ تھی کہ طاعون کا کوئی مستقل وجود بھی ہے، اور وہ دائماً موجود رہتا ہے، یہاں تک کہ الیگزینڈر ریرسن نے طاعون کا بیکٹر یا دریافت کرلیا اس دریافت نے دیگر سائنسی انکشافات کے لئے نیا باب وا کیا۔ یہ انکشافات نبی کریم ﷺ کے بیان کی صحت کی تصدیق کرتے ہیں۔

کرسٹوفر 'انسائیکلوپیڈیا انکارٹا' میں شامل اپنے مقالہ میں لکھتا ہے: مغرب اور جنوب مغرب ریاست ہائے متحدہ میں لوگوں کو طاعون لاحق ہونے کے احوال پائے جاتے ہیں، نیز وہ کہتا ہے کہ

۱۹۹۵ء میں طاعون لاحق ہونے کی سات کیفیات موجود تھیں۔بعض سائنسی مصادر کے حوالہ سے جزیرہ ویب سائٹ کا کہنا ہے:

''دنیامیں طاعون میں مبتلا ہونے والے افراد کا سالانہ تناسب ۱۰۰۰ سے ۳۰۰۰ ہے۔''(۴۸)

بی بی سی ویب سائٹ کا بیان ہے:

''دنیامیں ۲۵۰۰ کے قریب افراد طاعون میں مبتلا ہوجاتے ہیں لیکن ان کا مبتلائے مرض ہونا فطری شکل میں ہوتا ہے۔''(۴۹)

ہیئۃ الاعجاز العلمی فی القرآن والسنۃ (مکہ مکرمہ) کے ساتھ ایک گفت گو میں کوپن ہیگن کے سرکاری ہسپتال کے ماہر ڈاکٹر جون لارسن نے بتایا کہ متعدد وبائی امراض پر ریسرچ کے دوران مجھے خنزیز کے گوشت میں ایک نئے جرثومے کا علم ہوا، اور اس کا تعلق یارسینیا کے جراثیمی گروپ سے ہے۔لارسن کہتے ہیں:

''یہ جرثومہ ہمارے ماحول میں موجود رہتا ہے لیکن ابھی تک اس کا پتا نہ چل سکا کہ اس کے ذریعے مرض متعدی کیسے ہوتا ہے؟''(۵۰)

بی بی سی ویب سائٹ کا کہنا ہے کہ برطانوی سائنس دان طاعون کے انجکشن کو ترقی دینے میں کام یاب ہوگئے ہیں، اس دریافت کی اہمیت کو بتاتے ہوئے ویب سائٹ کا بیان ہے:

معالج بورٹن ڈاؤن کا کہنا ہے:

یہ مرحلہ نہایت اہمیت کا حامل ہے، کیوں کہ اس میں ہم نے انجکشن سیفٹی کو یقینی بنانے کے لئے کام یاب اقدام کیا ہے، اب ہم نے وسیع پیمانے پر اس انجکشن کا استعمال کرسکیں گے۔

نیز وہ کہتا ہے کہ اینٹی پلیگ انجکشن کی تیاری موجودہ دور میں بہت اہمیت اختیار کرگئی ہے۔ کیوں کہ دہشت گرد تنظیمیں کیمیکل اور بائیولوجیکل اسلحہ جیسی غیر روایتی چیزوں کے استعمال کی کوشش کرسکتی ہیں۔ پروفیسر نے اس بات سے خبردار کیا کہ کوئی دہشت گرد، جو بائیولوجی میں ماہرانہ قدرت رکھتا ہو، وہ طاعونی جراثیم کے استعمال سے اسلحہ سازی کرسکتا ہے۔اور طاعون ان بڑے حیاتیاتی خطروں میں سے ایک ہے جو دہشت گردی کے کام آسکتے ہیں، اس لئے اس سے بچاؤ کا اہتمام ضروری ہے۔(۵۱)

یہ تمام تحقیقات یہ واضح کرتی ہیں کہ طاعون دنیا میں، وبا پھیلنے کے وقت میں بھی موجود رہتا ہے۔اسی بات کو نبی کریم ﷺ نے چودہ صدیاں قبل اپنے اس ارشاد میں بیان فرمادیا تھا کہ:

وقدبقیت منه بقیة فیذهب المرة ویأتی الأخری۔

ترجمہ:''طاعون سے کچھ باقی رہ گیا، چناں چہ وہ کبھی چلا جاتا ہے اور کبھی آجاتا ہے۔''

۴۔جبری پابندی:علمِ جدیداورحدیثِ نبوی کے تناظر میں

الهیئة العالمیة للاعجاز العلمی فی القرآن والسنة ویب سائٹ نے ڈاکٹر لارسن جون (جوکوپن ہیگن کے سرکاری ہسپتال کے ایک بڑے ڈاکٹر ہیں) کے ساتھ ایک گفت گو نشر کی ہے۔ اس میں ہے(۵۲):

ہیئۃ الاعجاز: ڈاکٹر صاحب! آپ کسی شہر کے حاکم ہوں اور وہ کسی خطرناک وبائی مرض یا طاعون کا شکار ہوجائے تو آپ کیا کریں گے؟

ڈاکٹر جون لارسن: میں فوج کے ذریعے شہر کے اندر آنے یا وہاں سے باہر جانے پر پابندی لگوادوں گا۔

ہیئۃ الاعجاز:شہر میں داخل ہونے سے روکنے کی بات تو سمجھ میں آتی ہے لیکن وہاں سے باہر جانے سے آپ کیوں منع کریں گے؟

جون لارسن: سائنس کی حالیہ تحقیقات سے یہ انکشاف ہوا ہے کہ جب طاعون کسی شہر یا خطہ میں پھیلتا ہے تو جن لوگوں پر اس کی علامت ظاہر ہوتی ہیں ان کا تناسب ۱۰ سے ۳۰ فیصد ہوتا ہے۔

ہیئۃ الاعجاز:شہر کے باقی لوگوں کی کیا کیفیت ہوگی؟

ڈاکٹر لارسن: ان لوگوں کے جسم میں بیکٹر یا ہوتا ہے لیکن ان کی قوتِ مدافعت، جراثیموں پر قابو پالیتی ہے، جس کے نتیجے میں یہ جراثیم جسم میں باقی رہتے ہوئے بھی نقصان نہیں دیتے جب یہ تندرست آدمی طاعون زدہ شہر کے اندر ہی رہے گا تو اس کے بارے میں کوئی اندیشہ نہیں ہے کیوں کہ اس کے بدن میں ٹیکا کاری☆ ہوئی ہوتی ہے، نیز قوتِ مدافعت کی وجہ سے مرض اس سے دور رہتا ہے، لیکن جب یہ آدمی اس شہر یا علاقے سے نکلے گا تو اس جرثومہ کو ساتھ لے کر نکلے گا اور

دوسرے شہر میں بھی یہ منتقل ہو جائے گا، اس طرح طاعون زدہ لوگوں سے نکلنے والا یہ جرثومہ بردار شخص لاکھوں لوگوں کی ہلاکت کا سبب سکتا ہے۔

ڈاکٹر لارسن نے جس اقدام کا ذکر کیا ہے اس کو اصطلاح میں 'الحجر الصحی '(Quarantine) (جبری پابندی۔ قرنطیہ) کہا جاتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کسی شہر یا جگہ کی چیزوں یا لوگوں کے بارے میں یہ گمان ہو کہ ان میں کوئی متعدی مرض (خصوصاً طاعون) پایا جاتا ہے تو وہاں داخلے کی قانونی بندش کر دینا۔ سب سے پہلے یہ قانون چودھویں عیسوی میں بندقیہ میں نافذ کیا گیا اور اس کی وجہ سمندری تجارت کا پھیلاؤ تھا۔ یہ بات نوٹ کی گئی کہ بعض علاقوں سے آنے والے بحری جہاز طاعون پھیلنے کا سبب بن رہے ہیں تو ان کو اور دیگر کشتیوں کو بندرگاہ سے ہٹانے کا قانون عمل میں لایا گیا، اور اس کو اتنی مدت کے لئے نافذ کیا گیا جس میں یہ یقین ہو جائے کہ بعض افراد یا اشیاء میں موجود آثارِ مرض مٹ گئے یا کمزور پڑ گئے ہیں۔

ابتداً یہ مدت تین دن اور پھر چالیس روز رکھی گئی اور اس کے جواز کی دلیل یہ بتلائی گئی کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اتنی مدت خلوت نشینی میں گزاری ہے۔ (۵۳) وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ دیگر ممالک نے بھی اس طرح کے اقدامات کئے اور یورپی ممالک نے صدیوں تک بندقیہ کے تجربے کو اپنایا شروع میں تو یہ قانون طاعون کی روک تھام کے لئے لاگو کیا گیا لیکن بعد میں، امریکا کے ساتھ تجارتی ترقی کی وجہ سے، دیگر امراض مثلاً ہیضہ اور زرد بخار کے لئے بھی اس کو نافذ کیا گیا۔ (۵۴)

بعض ممالک کو مذکورہ قانون سے اتفاق نہ تھا چنانچہ انیسویں صدی (۱۸۵۱ء) میں پیرس میں اس حوالے سے ایک عالمی کانفرنس کا انعقاد کیا گیا جس میں ایک طرف تو اس طرح کے قوانین سے فائدہ حاصل کرنے والے اور تجارتی نقصان اٹھانے والے ممالک کے درمیان ان کی ضرورت اور عدم ضرورت پر گفت گو ہوئی تو دوسری طرف افراد کے ذریعے متعدی ہونے کے قائلین (Contagionists) اور فسادِ ہوا کے ذریعے انتشارِ مرض کے قائلین (Miasmatists) میں بھی بحث ہوئی اس گفت گو سے اگرچہ جبری پابندی کا قانون ختم تو نہیں ہوا لیکن کانفرنس نے اس قانون کے لئے کچھ معیارات وضع کرنے کا عندیہ دیا، تاہم بہت سے ممالک نے سرکاری طور پر کانفرنس کے فیصلوں سے اتفاق نہیں کیا۔ (۵۵)

بعد میں متعدی امراض کے پھیلاؤ کے اسباب کی مزید پہچان ہونے پر اس قانون کے

استعمالات میں تبدیلیاں عمل میں آئیں۔ چنانچہ جدید تحقیقات سے یہ بات سامنے آئی کہ ہر مرض کے پھیلنے کے لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ دوسرے شخص کے ذریعے ہی منتقل ہو، بل کہ اس سبب کے علاوہ اس کے اور اسباب بھی ہوسکتے ہیں۔ انسائیکلو پیڈیا، بریٹانیکا کا مقالہ نگار لکھتا ہے: ''طاعون میں یہ بات ضروری ہے کہ مریض کو دوسرے افراد سے الگ رکھا جائے لیکن یہ بات اس مرض کے لاحق ہونے کے اصل اور بڑے سبب کے لئے کچھ مفید نہیں۔ مقالہ نگار مزید لکھتا ہے کہ جبری پابندی کا قانون اپنی تبدیل شدہ صورت میں ابھی تک بعض حالات میں نافذ کیا جاتا ہے۔'' (۵۶) شاید اس کی جدید ترین مثال اس قانون کا وہ نفاذ ہے جو گذشتہ صدی کی نوے کی دہائی میں ہندوستان میں پھیلنے والے طاعون کے دوران روبہ عمل لایا گیا۔

بہ ہر حال انسانیت تو وسیع شکل میں اس قسم کی پابندی عائد کرنے کی ضرورت پر متنبہ نہ ہوسکی لیکن نبی امی ﷺ نے اپنے پیروکاروں کو طاعون زدہ شہر میں جانے یا اس سے نکلنے سے منع فرمادیا تھا۔ صحیح بخاری کی روایت ہے:

فمن سمع به بأرض فلايقدمن عليه ومن كان بأرض وقع بها فلايخرج فراراًمنه . (۵۷)

ترجمہ: ''جس کے سننے میں آئے کہ کسی سرزمین پر طاعون پھوٹ پڑا ہے تو وہاں ہرگز نہ جائے اور اگر وہ خود اس کی سرزمین پر پھوٹ پڑے تو فرار اختیار نہ کرے۔''

اس حدیث کی تشریح تو ہم ذرا بعد میں کریں گے لیکن اہم بات یہ ہے کہ نبی ﷺ نے اس پر صدیوں پہلے متنبہ فرمادیا تھا۔

جدید تحقیقات سے معلوم ہوتا ہے کہ (کسی مرض کا) ایک وقفۂ حضانت ہوتا ہے۔ یہ امراض کے ظاہر ہونے سے پہلے کی مدت ہوتی ہے جس میں بیکٹر یا جسم میں داخل ہوتا ہے اور اس کی افزائش واضافہ کا سلسلہ جاری رہتا ہے۔ اس مدت میں آدمی کو کسی مرض سے دوچار ہونے کا احساس نہیں ہوتا، لیکن ایک وقت کے بعد، جو مرض اور بیکٹر یا کی نوعیت کے لحاظ سے لمبا اور مختصر ہوسکتا ہے، مریض پر بدن میں چھپی ہوئی مرض کی علامات کا ظہور ہوتا ہے۔ (۵۸) اس کے ساتھ ذرا امام قرطبیؒ کا یہ بیان بھی پڑھئے اور ملاحظہ کیجئے کہ فقہاء مسلمین اس حقیقت تک رسائی میں کتنی ذہانت کا ثبوت دیا ہے، فرماتے ہیں:

''کہا گیا ہے کہ طاعون زدہ علاقے سے فرار اختیار کرنے سے اس لئے منع کیا گیا ہے کہ اس

مرض عام کے سبب میں اس جگہ کے لوگوں کے ساتھ شریک ہونے کی وجہ سے ممکن ہے کہ ایسا شخص اس مرض کا حظِ وافر لئے ہوئے ہو۔ اس لئے اس کو فرار اختیار کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے، کیوں کہ سفری مشقتیں اس کو مرض کی لاحق شدہ مبادیات میں اضافے کا موجب بن سکتی ہیں جس کے نتیجے میں آلام بڑھ جاتے ہیں اور زیادہ نقصان ہوتا ہے۔ اس طرح ہر راہ پہ موتیں ہوں گی اور مُردوں کو گڑھوں کے حوالے کرنا پڑے گا۔ اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ کوئی شخص ایسا نہ ہوگا جو وبا سے بھاگا ہو اور بچ گیا ہو۔ یہ بات ابن مدائنی نے نقل کی ہے۔'' (۵۹)

۵۔ طاعون مدینہ منورہ میں داخل نہ ہوگا

غیبی امور کی خبروں میں (جن کی صداقت پہلے بھی واضح ہوئی اور وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ واضح ہوتی چلی جائے گی) ایک حدیث وہ ہے جس کو متعدد صحابہ نے نبی کریم ﷺ سے روایت کیا ہے کہ:

ان الطاعون لایدخل المدینة المنورة. (۶۰)

ترجمہ: ''طاعون مدینہ منورہ میں داخل نہ ہوگا۔''

اسی طرح بخاری (۶۱) اور دیگر حضرات نے ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

لایدخل المدینة المسیح ولاالطاعون۔

ترجمہ: ''دجال اور طاعون مدینہ میں داخل نہ ہوسکیں گے۔''

اور یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچی ہوئی ہے کہ عملاً بھی ایسے ہی ہوا ہے، حافظؒ فرماتے ہیں:

''ابن قتیبہ نے ''المعارف'' میں اور ان کی اتباع میں ایک بڑی تعداد نے، جن میں شیخ محی الدین نوویؒ (الاذکار میں) بھی ہیں، اس بات کو جزم کے ساتھ بیان کیا ہے کہ طاعون مدینہ میں کبھی بھی داخل نہیں ہوا اور نہ مکہ ہی میں، لیکن ایک جماعت نے نقل کیا ہے کہ طاعون مکہ میں ۷۴۹ھ کے سال میں داخل ہوا تھا، بخلاف مدینہ کے۔ چناں چہ اس کے متعلق کسی نے بھی ذکر نہیں کیا کہ وہاں کبھی طاعون پھوٹا ہو۔'' (۶۲)

زرقانیؒ کا بیان ہے:

''علماء نے طاعون کے مدینہ میں داخل ہونے کواس کی خصوصیات میں شمار کیا ہے اور یہ نتیجہ ہے نبی کریمﷺ کی اس کے لئے دعائے صحت کا لہٰذا یہ آپﷺ کا معجزہ ہے۔بعض علماء کہتے ہیں کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ تمام اطباء طاعون کو ایک شہر سے دوسرے شہر میں منتقل ہونے بل کہ ایک بستی سے دوسری بستی میں منتقل ہونے سے روکنے سے عاجز آ گئے۔مدینہ میں طویل مدتوں کے دوران طاعون کا داخل نہ ہوسکنا نبی کریمﷺ کی دعا کی وجہ سے ہے، یہ مدینہ کی خصوصیت ہے۔''(۶۳)

اس کی علت بعض علماء نے یہ بیان کی ہے کہ طاعون مسلمانوں کے دشمن جنات کی کارستانی ہےاور کافر جنات وشیاطین کو مدینہ میں داخل ہونے سے منع کیا گیا ہےاور جو کوئی اتفاق سے وہاں داخل ہوبھی جائے تو وہ کسی کو کچھ کانہیں لگا سکتا۔لیکن یہاں دوسوال ہیں جن سے تعرض کرنا اگلے موضوع کی طرف منتقل ہونے سے پہلے ضروری ہے۔ پہلا یہ کہ آیا یہ بات کسی خاص زمانے کے لئے ہے یا تمام زمانوں کے لئے اور دوسرا یہ کہ اس سلسلہ میں مکہ کا حکم کیا ہے؟

جہاں تک پہلے سوال کا تعلق ہےتو طاعون کے مدینے میں داخل نہ ہونے کی حدیث متعدد صحابہؓ سے مروی ہے اور بہت سی احادیث میں طاعون کے ساتھ دجال کے بھی مدینہ میں داخل نہ ہونے کا ذکر ہے۔ذیل میں اس طرح کچھ روایات ملاحظہ کیجئے:

۱۔امام مالکؒ نے نعیم بن عبداللہ المجمر سے اورانہوں نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہﷺ نے فرمایا:

على أنقاب المدينة ملائكة لايدخلها الطاعون ولاالدجال۔

ترجمہ:''مدینہ کی راہوں پر فرشتے ہیں اس میں طاعون داخل ہوسکتا ہے اور نہ دجال۔''(۶۴)

اس حدیث کو بخاری،مسلم، احمداور دیگر حضرات نے امام مالکؒ کے طریق سے روایت کیا ہے(۶۵)حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کا ایک اور طریق بھی ہے جسے احمد نے ذکر کیا ہے۔

سہیل اپنے والد سے اور وہ ابوہریرہؓ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہﷺ نے فرمایا:

على أنقاب المدينة ملائكة لايدخلها الطاعون ولاالدجال۔

ترجمہ:''مدینہ کی راہوں پر فرشتے ہیں، اس میں طاعون اور دجال داخل نہیں ہوسکتے۔''(۶۶)

اس کا ایک تیسرا طریق بھی ہے جسے احمد ہی نے ذکر کیا ہے۔(۶۷) عمرو بن علاءؒ ثقفی نے ابو ہریرہؓ سے اورانہوں نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کیا آپ ﷺ نے فرمایا:

المدينة و مكة محفوفتان بالملائكة على كل نقب منها ملك لايدخلها الدجال و لاالطاعون۔

ترجمہ: ''مدینہ اور مکہ کا فرشتوں نے احاطہ کیا ہوا ہے۔اس کی ہر راہ پر ایک فرشتہ ہے اوراس میں دجال اور طاعون داخل نہ ہوسکیں گے۔''

۲۔بخاری نے حضرت انس بن مالکؓ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

المدينة يأتيهاالدجال فيجد الملائكة يحرسونهافلايقربها الدجال،قال:و لاالطاعون ان شاء الله۔

ترجمہ: ''دجال مدینہ کی طرف آئے گا لیکن فرشتوں کو اس کی پاسبانی کرتا ہوا دیکھے گا تو اس کے قریب نہ ہوگا، نیز فرمایا اوران شاءاللہ طاعون بھی۔''

اس حدیث کو ترمذی ، احمد، ابویعلیٰ اور ابنِ حبان نے یزید بن ہارون تک اپنی اپنی اسانید کے ساتھ ذکر کیا ہے۔(۶۸)

۳۔امام احمد بن حنبلؒ، حضرت جابرؓ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا:

مثل المدينة كالكير،وحرم ابراهيم مكة وأنا أحرّم المدينة ،وهي كمكة، حرام مابين حرتيهاو حماها،كلهالايقطع منها شجرة الا أن يعلف رجل منها، و لايقربهاان شاء الله الطاعون و لاالدجال، والملائكة يحرسونها على أنقابها وأبوابها۔

ترجمہ: ''مدینہ کی مثال بھٹی جیسی ہے، حضرت ابراہیمؑ نے مکہ مکرمہ کو حرام قرار دیا تھا اور میں مدینہ منورہ کو حرام قرار دیتا ہوں، لہٰذا وہ مکہ کی طرح حرام ہے۔اس کے دونوں کونوں کے درمیانی حصہ اوراس کی چراگاہیں مکمل طور پر حرام ہیں، جس کا کوئی درخت نہیں کاٹا جاسکتا الا یہ کہ کوئی شخص اپنے اونٹ کو کھلائے اوران شاءاللہ طاعون اور دجال اس کے قریب بھی نہ آسکیں گے۔اس کی تمام راہوں اور دروازوں پر فرشتے پہرہ دار ہیں۔''(۶۹)

۴۔مسندِ حارث (زوائدِ ہیثمی) میں ابومسیّب رضی اللہ عنہ (مولیٰ رسول اللہ ﷺ) کی حدیث ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

أتـانـي جبـريـل بـالـحـمـى والطاعون فامسكت الحمى المدينة وأرسلت الـطـاعـون الـى الشـام،والـطاعون شهادة لأمتي ورحمة لهم ورجس على الكافرين۔

ترجمہ:''جبریل میرے پاس بخار اور طاعون لے کر آئے، میں نے بخار کو مدینہ کے لئے روک لیا اور طاعون کو شام بھیج دیا، طاعون میری امت کے لئے شہادت ورحمت اور کافروں کے لئے عذاب ہے۔''(۷۰)

۵۔حضرت سعد بن مالکؓ اور حضرت ابوہریرہؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

اللهم بارك لأهل المدينة فى مدينتهم وبارك لهم فى صاعهم وبارك لهم فى مـدهـم، اللهم ان ابراهيم عبدك وخليلك وانى عبدك ورسولك وان ابراهيم سـألك لأهـل مـكة وانـى أسألك لأهل المدينة مثل ماسألك ابراهيم لأهل مـكة ومثـله معه، ان المدينة مشبكة على كل نقب منها ملكان يحرسانها، لايـدخـلهـا الـطـاعـون ولاالدجال ، من أرادها بسوء أذابه الله كما يذوب الملح فى الماء۔

ترجمہ:''اے اللہ !اہل مدینہ کے لئے ان کا شہر مبارک فرما، ان کے صاع اور مدّ میں برکت عطا فرما۔اے اللہ!ابراھیم آپ کے بندے اور خلیل تھے اور میں آپ کا بندہ اور رسول ہوں۔ میں آپ سے اہلِ مدینہ کے لئے ویسی ہی دعا مانگتا ہوں جیسی ابراھیم نے اہل مکہ کے لئے مانگی تھی، اور اتنی ہی اور بھی۔ پھر فرمایا کہ مدینہ منورہ ملائکہ کے جال میں جکڑا ہوا ہے۔اس کے ہر سوراخ پر دو فرشتے اس کی حفاظت کے لئے مقرر ہیں، یہاں طاعون اور دجال داخل نہیں ہوسکتے۔جو اس کے ساتھ ناپاک ارادہ کرے گا اللہ اسے اس طرح پگھلا دے گا جیسے نمک پانی میں پگھل جاتا ہے۔''(۷۱)

اور حاکم نے بھی اس کو نقل کیا ہے، حاکم کہتے ہیں: یہ حدیث مسلم کی شرط کے مطابق صحیح ہے تاہم بخاری اور مسلم نے روایت نہیں کیا ہے، ذہبی نے بھی حاکم کی بات پر اتفاق کیا ہے۔

۶۔بزّار نے عیاض سے روایت کیا ہے (عیاض اسامہ بن زیدؓ کے بھتیجے تھے، اور اسامہؓ نے اپنی بیٹی ان کے عقد میں دی تھی۔) کہ کسی طرف کا ایک آدمی آیا اور جب مدینہ کے قریب پہنچا تو اسے گمان ہوا کہ مدینہ میں تکلیف (یعنی طاعون) ہے۔عیاض کہتے ہیں کہ مجھے پتا تھا کہ رسولﷺ نے فرمایا ہے:

انی لأرجوأن لایطلع علینا المدینة یعنی الطاعون۔

ترجمہ:''مجھے امید ہے کہ وہ (یعنی طاعون) ہمارے مدینہ میں نہیں آئے گا۔''(۷۳)

اس حدیث کو عبدالرزاق نے زہری سے مرسلاً روایت کیا ہے کہ ایک آدمی کسی دیہات میں طاعون سے مرگیا تو لوگ خوف زدہ ہوگئے۔جب رسول اللہﷺ کو اس کی اطلاع ہوئی تو آپﷺ نے فرمایا:

فانی أرجو ألاتطلع الینا بقایاھا۔

ترجمہ:''مجھے امید ہے کہ طاعون کی باقیات ہم تک نہ پہنچ سکیں گی۔''(۷۴)

۷۔حضرت عمرؓ کا موقوف اثر ہے کہ انہوں نے ارشاد فرمایا:

ان اللہ تعالیٰ اختار لنبیه المدینة وھی أقل الأرض طعاما وأملحه ماء الا ماکان من ھذاالتمر فانه لایدخلھا الدجال ولاالطاعون ان شاء اللہ تعالیٰ۔

ترجمہ:''اللہ تعالیٰ نے اپنے نبیﷺ کے لئے مدینہ کا انتخاب فرمایا۔اس سرزمین میں طعام کی سہولت کم اور اس کا پانی نمکین ہے، سوائے اس کی کھجوروں کے، اور اس میں انشاءاللہ دجال اور طاعون کا داخلہ نہ ہوسکے گا۔''

حافظ نے اس اثر کو''المطالب العالیۃ''میں ذکر کیا ہے۔(۷۵) اور حارث کی طرف اس کی نسبت کی ہے۔اسی کتاب کے محقق مولانا حبیب الرحمٰن اعظمی نے لکھا ہے کہ بوصیری نے اس اثر کے رجال کو ثقہ قرار دیا ہے، تاہم ابوالبختری کا سماع حضرت عمرؓ سے ثابت نہیں ہے، اس لئے سند منقطع ہے۔

ان احادیث پر غور کرنے کے بعد ہم مدینہ کو طاعون کے داخل نہ ہونے کے اعتبار سے تین ادوار میں منقسم کرسکتے ہیں:

نبی کریمﷺ کا دور، خروج دجال کا دور اور ان دو ادوار کا درمیانی زمانہ۔

یہ واضح ہے کہ پہلی، دوسری، تیسری، پانچویں اور ساتویں حدیث زمانۂ دجال میں طاعون کے مدینہ میں داخل نہ ہونے پر صریح ہیں۔ اسی طرح چوتھی اور چھٹی حدیث نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں طاعون کے عدمِ دخول پر صراحت کے قریب ہیں۔ رہا ان دو ادوار کا درمیانی زمانہ تو وہ احادیث جن میں دجال اور طاعون کا اکٹھے ذکر ہے، دو معنوں کا احتمال رکھتی ہیں:

اول: ان دونوں کو اکٹھے ذکر کرنے سے مراد اقترانِ زمانی ہے کہ دونوں بیک وقت مدینہ میں داخل نہ ہوسکیں گے۔

دوم: ان دونوں کو اکٹھے ذکر کرنے کا اقترانِ زمانی سے کوئی تعلق نہیں ہے اور معنی یہ ہے کہ ان دنوں میں سے کوئی بھی اپنے متعلقہ زمانہ میں مدینہ میں داخل نہ ہوسکے گا۔ باقی ان دونوں کو اکٹھے ذکر کرنا انتشار اور پھیلاؤ میں مشابہت کی وجہ سے ہے۔

چنانچہ طاعون جب کسی علاقے میں پھوٹ پڑتا ہے تو تیزی سے پھیلتا ہے، یہی حال دجال کا ہوگا کہ اس کا فتنہ دنیا میں بہت تیزی کے ساتھ پھیلے گا لیکن اللہ تعالیٰ اپنی قدرت اور نبی کریم ﷺ کی دعا کی وجہ سے ان کو مدینہ منورہ میں داخل نہیں ہونے دے گا۔ یہ دوسرا معنیٰ ان احادیث کے سیاق سے زیادہ جوڑ کھاتا ہے، کیوں کہ یہ احادیث مدینہ منورہ (زادہا اللہ شرفاً وطیباً) کے فضائل ومناقب میں وارد ہوئی ہیں اور اسی معنیٰ کی تائید چوتھی حدیث میں نبی کریم ﷺ کے اس فرمان سے ہوتی ہے:

أتانی جبریل بالحمیٰ والطاعون فامسکت الحمیٰ المدینة وأرسلت الطاعون الی الشام۔

ترجمہ: ''جبریلؑ میرے پاس بخار اور طاعون لے کر آئے تو میں نے بخار کو مدینہ میں روک لیا اور طاعون کو شام بھیج دیا۔''

غالب گمان یہی ہے کہ طاعون کا عدمِ دخول ہر زمانہ کے لئے عام ہے۔ البتہ قرطبیؒ نے ''المفہم'' میں (جیسا کہ حافظؒ نے آپ سے نقل کیا ہے) (۶۷) فرمایا ہے کہ عدمِ دخول کا تعلق ان طاعونوں سے ہے جو مدینہ منورہ کے باہر واقع ہوں جیسے طاعونِ عمواس اور دیگر تباہ کن طاعون، لیکن واقعہ یہ ہے کہ مدینہ منورہ میں اس کا مطلقاً داخل نہ ہونا ہی ثابت ہے۔ واللہ اعلم

اس مقام پر دوسرا سوال جس سے شارحینِ حدیث نے تعرض کیا ہے، یہ ہے کہ اگر مکہ بھی اس حکم میں داخل ہو تو آیا طاعون مکہ میں داخل ہوا ہے یا نہیں، تو اس کے متعلق وارد احادیث اور مذکورہ

بالا احادیث پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ عام احادیث میں مکہ کا ذکر نہیں ہے بلکہ صرف مدینہ ہی کا ذکر ہے۔ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ اس سلسلے میں سات صحابہؓ سے احادیث مروی ہیں ان میں حضرت ابو ہریرۃؓ کی حدیث کے علاوہ باقی کسی میں بھی مکہ کا ذکر نہیں ہے۔ حدیثِ ابو ہریرۃؓ تین طرق سے مروی ہے اور مکہ کا ذکر صرف ایک میں ہے۔ اس کو احمد نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

المدينة ومكة(٧٧) مخفوفتان بالملائكة على كل نقب منهاملك لايدخلها الدجال و لاالطاعون۔

ترجمہ:''مدینہ اور مکہ کو فرشتوں نے گھیرے میں لے رکھا ہے، ان کے ہر راستے پر ایک فرشتہ ہے اور اس میں دجال اور طاعون داخل نہ ہو سکیں گے۔''

اس کو ہیثمیؒ نے احمد کی طرف منسوب کر کے ذکر کیا ہے اور فرمایا ہے: اس کے راوی ثقہ ہیں۔ حافظ ابنِ حجرؒ نے فتح الباری (۷۸) میں اس کو احمد کے طریق سے عمر بن شبّہ (جنہوں نے اس کو کتابِ مکہ میں ذکر کیا ہے۔) کی طرف منسوب کیا ہے، البتہ اس میں ''سریج'' کی جگہ ''شریح'' کا ذکر ہے۔ حافظؒ فرماتے ہیں: ''رجاله رجال الصحيح ''لیکن شاید صحیح سریج ہی ہے کیوں کہ حافظؒ نے 'تہذیب التہذیب' میں اس کا ذکر ان رُواۃ میں کیا ہے جو فلیح بن سلیمان سے روایت کرتے ہیں، بہ ظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ مکہ میں طاعون کے داخل نہ ہونے کی بات بعض راویوں کی غلطی ہے کیوں کہ اس کے راوی تو اگرچہ ثقہ ہیں لیکن فلیح بن سلیمان کے بارے میں حافظ 'تہذیب التہذیب' میں فرماتے ہیں کہ وہ صدوق کثیر الخطاء ہیں اور سریج بن النعمان کے تذکرہ میں فرماتے ہیں کہ وہ ثقہ ہیں لیکن کچھ وہم ہو جاتا ہے، اس میں وقوعِ وہم کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ احمد کی حدیث کے سیاق کا آغاز مکہ اور مدینہ کے ذکر سے ہوتا ہے۔

المدينة ومكة مخفوفتان بالملائكةلايدخلها الدجال و لاالطاعون۔

ترجمہ:''مدینہ اور مکہ کا فرشتوں نے گھیراؤ کیا ہوا ہے، دجال اور طاعون اس میں داخل نہ ہوں گے۔''

یہاں ضمیر تثنیہ ''ھما'' کے بجائے ضمیر مفرد ''ھا'' ہے، اسی طرح احمد کی نسبت سے مجمع الزوائد میں آیا ہے۔ لہٰذا یہ روایت طاعون کے مکہ میں داخل نہ ہونے کے بارے میں صریح نہیں ہے۔ البتہ عمر بن شبّہ کی روایت میں (جیسا کہ حافظؒ نے ذکر کیا ہے) لایدخلهما، ضمیر تثنیہ کے

ساتھ ہے۔اس اختلاف اور سریج اور فلیح کے حدیث میں غلطی اور وہم کو پیش نظر رکھا جائے، نیز اس روایت کو موضوع کی دیگر احادیث کے ساتھ موازنہ کیا جائے تو یہ بات واضح ہوتی ہے کہ بعض راویوں سے اس روایت میں وہم ہوگیا ہے لہٰذا اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ آپ ﷺ نے طاعون کے مکہ میں داخل نہ ہونے کی خبر دی ہے۔ واللہ اعلم

لیکن اس بارے میں کسی صریح حدیث کے نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ طاعون مکہ میں داخل ہو بلکہ اس سے نبی کریم ﷺ کا اس معاملہ میں سکوت ثابت ہوتا ہے۔ اب حقیقت واقعہ کیا ہے؟ حافظؒ اور زرقانیؒ (۷۹) نے ابن قتیبہؒ سے اس بات کا جزم نقل کیا ہے کہ طاعون مکہ میں ۷۴۷ھ میں داخل ہوا تھا، حافظؒ کہتے ہیں: ''لیکن ایک جماعت نے نقل کیا ہے کہ مکہ میں طاعون ۷۴۹م میں داخل ہوا تھا بہ خلاف مدینہ کے کہ اس کے متعلق کسی نے بھی ذکر نہیں کیا کہ طاعون اس میں آیا ہو۔ یہاں جیسا کہ آپ دیکھ رہے ہیں، زرقانیؒ اور حافظؒ کے ذکر کئے گئے سالوں میں اختلاف ہے، نیز یہ بات کہ آیا یہ مرض واقعۃً طاعون ہی تھا یا اس جیسا کوئی مرض تھا؟ کیوں کہ اس وقت لوگوں کے لئے امراض کی باریک تشخیص کرنا ممکن نہ تھا اور پھر اگر یہ طاعون ہی تھا تو آیا وبا کی شکل میں تھا یا افراد کو لاحق تھا؟ یہ سب باتیں پردہ خفاء میں ہی ہیں، البتہ احتمالِ ثانی کو یہ بات تقویت دیتی ہے کہ سنِ وقوع میں علماء کا اتفاق نہیں ہے نیز اکثر مورخین نے اس طاعون کے وقوع کو اسی سال کے واقعات میں ذکر نہیں کیا ہے۔(۸۰) حاصل یہ ہوا کہ یا تو یہ کہا جائے کہ جس حدیث میں طاعون کے مکہ میں داخل نہ ہونے کا ذکر ہے وہ ثابت نہیں اور بعض راویوں کو اس میں وہم ہوا ہے یا یہ کہا جائے کہ طاعون مکہ میں داخل ہی نہیں ہوا یا داخل تو ہوا لیکن وبائے عام کی شکل میں نہیں بل کہ افراد کو لاحق ہوا۔اور حدیث کی مراد، اگر اس کو ثابت مان لیا جائے، تو یہ کہ عدمِ دخول سے مراد، عمومی وبا کی حیثیت سے داخل نہ ہوا ہے۔ زرقانیؒ کہتے ہیں: اس وقت مطلب یہ ہوگا کہ مذکورہ تاریخ سے طاعون کے مکہ میں داخل ہونے کی جو بات نقل کی گئی ہے صحیح نہیں ہے یا یہ کہا جائے گا کہ مکہ اور مدینہ میں طاعون اس طرح داخل نہ ہوگا جس طرح دیگر جگہوں میں اس کا وقوع ہوا جیسے جارف اور عمواس۔(۱۲۴)

یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ مکہ مکرمہ اور مدینہ منورہ میں ہر سال دنیا کی مختلف اطراف سے زائرین کی ایک بڑی تعداد آتی ہے۔ ان میں وہ خطے بھی ہیں جو وباؤں سے شدید متاثر ہوتے ہیں، اس کے علاوہ وہ علاقے بھی جن میں طاعون بہت شدت اور تیزی سے پھیلا ہوتا ہے۔ اس کا

تقاضا یہ تھا کہ مکہ اور مدینہ میں باقی علاقوں کی نسبت طاعون زیادہ پھیلتا، حالانکہ یہ دونوں شہر اس مرض کے پھیلاؤ سے ہمیشہ محفوظ رہے ہیں۔ یہ بات قابلِ ملاحظہ وتحقیق ہے۔

حدیث سے ثابت ہونے والے احکامِ طاعون

حدیث نبوی ﷺ کا طاعون سے متعلق اہم ترین حکم یہ ہے کہ جس شہر میں طاعون پھیلا ہوا ہو، باہر سے آدمی اس شہر میں نہ آئے اور اگر وہ اس کے پھیلنے سے پہلے اس میں موجود ہو تو وہاں سے نہ نکلے لیکن اس موضوع پر ذرا تفصیلی گفتگو سے پہلے حدیث میں دیگر احکام پر ایک عمومی نظر ڈال لی جائے۔

۱۔ سابقہ امتوں کا عذاب

گزشتہ صفحات میں ہم نے وہ احادیث ذکر کی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے طاعون کو بنی اسرائیل کے کسی گروہ اور دیگر امتوں پر عذاب اور مصیبت بنا کر بھیجا ہے۔ لیکن اس کا عذاب ہونا سابقہ امتوں کے کفار یا نافرمانوں کے ساتھ خاص تھا۔ جہاں تک ان امتوں کے مومنین صالحین کی بات ہے تو ان کے بارے میں ابن حبان نے شرجیل بن حسنہؓ کی ایک روایت نقل کی ہے جس میں نبی کریم ﷺ نے فرمایا:

موت الصالحين قبلكم۔ (۸۱)

ترجمہ: ''یہ تم سے پہلے صالحین کی موت کا سبب تھا۔''

اسی طرح ابن ابی شیبہؒ (۸۲) نے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے۔ ہیثمی نے مجمع الزوائد (۸۳) میں ''قبض الصالحين قبلكم ''(تم سے پہلے صالحین کے اٹھائے جانے کا سبب تھا) کے الفاظ نقل کئے ہیں اور فرمایا ہے، اس کو احمد نے اور طبرانی نے الکبیر میں روایت کیا ہے۔ احمد کے رجال ثقہ ہیں اور اس کی سند متصل ہے۔ اس طرح اس کا عذاب ہونا سابقہ امتوں ہی کے ساتھ خاص نہیں بل کہ یہ اس امت کے لئے بھی عذاب ہوسکتا ہے جیسا کہ احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی قوم میں بے حیائی کے ظہور کی وجہ سے طاعون پھیل سکتا ہے۔ چناں چہ ابن ماجہ اور بیہقی کے الفاظ ہیں:

لم تظهر الفاحشة فى قوم قط حتى يعلنوا بها الافشافيهم الطاعون والأوجاع التى لم تكن مضت فى أسلافهم۔

ترجمہ: ''کسی قوم میں جب بے حیائی کا ظہور ہوتا ہے اور وہ اعلانیہ اس کا ارتکاب کرتی ہے تو اس میں طاعون اوران بیماریوں کی یلغار ہوجاتی ہے جو ان سے پہلوں میں واقع نہ ہوئی ہوں گی۔''

اس حدیث کو حافظؒ نے فتح الباری (۸۴) میں نقل کیا ہے اورفرمایا ہے۔اس کی سند میں خالد بن یزید بن مالک ہیں۔ یہ فقہائے شام میں سے تھے لیکن وہ احمد، ابن معین اور دیگر حضرات کے ہاں ضعیف ہیں جب کہ احمد بن صالح مصری اور ابوزرعہ دمشقی نے آپ کو ثقہ قرار دیا ہے۔ابن حبان کہتے ہیں کہ آپ کثرت سے غلطی کرتے تھے۔موطا میں اس حدیث کا ابن عباسؓ سے مروی ایک شاہد ہے جس کے الفاظ ہیں:

ولافشا الزنا فی قوم قط الاّ کثرفیهم الموت۔

ترجمہ: ''کسی قوم میں جب زنا کاری کا ظہور ہوتا ہے تو شرحِ اموات میں اضافہ ہوجاتا ہے۔''

اس کے بعد ابن حبان نے اس کے دیگر شواہد بھی ذکر کئے ہیں۔ پہلے جو یہ بات ذکر ہوئی کہ طاعون طبعی اسباب (جیسے پسوؤں کے کاٹنے اور بیکٹر یا کے منتقل ہونے) سے پھیلتا ہے یہ اس کے عذاب ہونے کے منافی نہیں ہے کیوں کہ عذاب میں یہ شرط نہیں ہے کہ وہ قوانینِ کائنات اور نوامیسِ طبیعیہ کے دائرہ سے خارج ہو، کیوں کہ اللہ تعالیٰ کبھی عام طبعی مظاہر (جیسے ہوائیں، بارشیں وغیرہ) کو بھی بعض لوگوں کے عذاب کا سبب بنا دیتا ہے۔

پھر طاعون کے بعض سابقہ امتوں کے لئے اور اس امت کے بعض افراد کے لئے عذاب ہونے میں دو وجوہ سے فرق ہے۔ایک تو یہ کہ سابقہ امتوں پر عذاب کسی مخصوص معاملہ میں کسی نبی کے انذار کے بعد آتا تھا، اس طرح اس میں عذاب کی جہت متیقن ہوتی تھی۔لیکن اس امت میں چوں کہ نبی کریمﷺ کے وصال کے بعد اس طرح کا انذار ممکن نہیں ہے اس لئے اگر اس امت کے افراد کو طاعون لاحق ہوتو وہ عذاب بھی ہوسکتا ہے اور اللہ کی طرف سے رفعِ درجات کے لئے مجرد ابتلاء بھی ہوسکتا ہے۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ بے حیائی کے ظاہر ہونے پر طاعون کے عقوبت ہونے میں رحمت کا پہلو بھی مضمر ہے۔کیوں کہ اس کے نتیجہ میں جس مشقت والم کا سامنا کرنا پڑے گا اس کے بہ قدر گناہوں کا کفارہ ہوجائے گا یا آخرت میں اس کے برابر عذاب میں تخفیف یا معافی ہوجائے گی۔ واللہ اعلم

۲۔مومنین کے لئے رحمت

بخاری نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے نبی کریم ﷺ کی حدیث نقل کی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

كان عذابايبعثه الله على من يشاء فجعله الله رحمةً للمومنين۔

ترجمہ:''یہ ایک عذاب ہے جس کو اللہ تعالیٰ جس پر چاہے بھجتا ہے۔اوراہل ایمان کے لئے یہ رحمت ہے۔''

حدیث ابن مسیّبؓ میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

فالطاعون شهادة وأمتى ورحمة لهم ورص على الكافر۔

ترجمہ:''طاعون میری امت کے لئے شہادت اور رحمت کا باعث ہے جب کہ کافر پر عذاب ہے۔''

ہیثمی نے اس کو مجمع الزوائد میں ذکر کیا ہے۔(۸۶) اورفرمایاہے: اس کو احمد نے اور طبرانی نے الکبیر میں ذکر کیا ہے۔احمد کے رجال ثقہ ہیں۔اس کا اہلِ اطاعت مومنین کے لئے رحمت ہونا واضح ہے لیکن نافرمانوں کا حکم کیا ہے؟ خاص طور پر وہ جو بے حیائی جیسی معصیتو ں کے ارتکاب کی وجہ سے اس میں مبتلا ہوں تو اس کا جواب یہ ہے کہ بہ ظاہر اس کا رحمت ہونا ان کو بھی شامل ہے۔ اگر چہ اس رحمت کا درجہ ان کے حق میں کم ہوگا، کیوں کہ اگر معصیت کے مرتکب شخص کو اس کی وجہ سے دنیا میں کسی مصیبت سے واسطہ پڑے تو یہ اس کے لئے کفارہ بن جاتی ہے جیسا کہ عبداللہ بن مغفلؓ سے ابن حبان (۸۷) کی روایت کردہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

ان الله جل وعلا اذا أراد بعبد خيرا عجل عقوبة ذنبه، واذاأراد بعبد شراً أمسك عليه ذنبه حتى يوافى يوم القيامة كأنه عائر۔

ترجمہ:''جب اللہ تعالیٰ کسی بندے سے خیر کا ارادہ کرتا ہے تو اس کے گناہ پر عقوبت میں جلدی کرتا ہے اور اگر کسی بندے سے شر کا ارادہ کرتا ہے تو اس سے گناہ کی سزا کو روک لیتے ہیں یہاں تک کہ روزِ قیامت اس کو اس کا بدلہ دیا جائے گا،(اور اس کے

گناہ اس قدر زیادہ ہوں گے کہ) گویا وہ عائر (ایک پہاڑ کا نام) ہے۔''

اسی طرح ابن ماجہ (۸۸) نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ رسول ﷺ نے فرمایا:

من أصاب فی الدنیا ذنبا فعوقب به فالله أعدل من أن یثنی عقوبته علی عبده ومن أذنب ذنبا فی الدنیا فستره الله علیه فالله أکرم من أن یعود فی شییء قد عفاعنه۔

ترجمہ: ''جس سے دنیا میں کوئی گناہ سرزد ہو پھر اسے سزا مل گئی تو اللہ تعالیٰ انصاف فرمانے والے ہیں، اپنے بندے کو دوبارہ سزا نہ دیں گے، اور جس نے دنیا میں ارتکابِ گناہ کیا پھر اللہ نے اس کی پردہ پوشی کر لی تو اللہ مہربان ہیں جو معاف کر دیں دوبارہ اس کی باز پرس نہ فرمائیں گے۔''

۳۔طاعون شہادت ہے

متعدد احادیث میں آتا ہے کہ جو آدمی طاعون سے مرجائے تو وہ شہادت کا درجہ پاتا ہے۔ اس طرح کی کچھ احادیث یہ ہیں۔ حاکم نے مستدرک (۸۹) میں حضرت ابوموسیٰؓ سے روایت کیا ہے (اور اس روایت کو مسلم کی شرط کے مطابق صحیح قرار دیا ہے۔) کہ ہم نے طاعون سے متعلق رسول اللہ ﷺ سے پوچھا تو آپ ﷺ نے فرمایا:

اخوانکم أوقال أعدائکم من الجن وهولکم شهادة۔

ترجمہ: ''وہ تمہارے بھائی یا فرمایا تمہارے دشمن جنات کی طرف سے ہے اور تمہارے لئے شہادت ہے۔''

احمد نے حدیثِ ابی میسّب روایت کی ہے کہ:

فالطاعون شهادة للمومنین ورحمة لهم۔

ترجمہ: ''طاعون اہلِ ایمان کے لئے شہادت اور رحمت ہے۔''

حافظؒ نے اس روایت کو ذکر کر کے اس پر سکوت کیا ہے۔(۹۰) نسائی (۹۱) نے عرباض بن ساریہؓ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

یَختَصِمُ الشُّهَدَاءُ وَالْمُتَوَفَّوْنَ عَلَى فُرُشِهِمْ إِلَى رَبِّنَا فِي الَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنَ

الطَّاعُونِ، فَيَقُولُ الشُّهَدَاءِ إِخْوَانُنَا قُتِلُوا كَمَا قُتِلْنَا، وَيَقُولُ الْمُتَوَفَّوْنَ عَلَى فُرُشِهِمُ :إِخْوَانُنَا مَاتُوا عَلَى فُرُشِهِمُ كَمَامُتْنَا، فَيَقُولُ رَبُّنَا :انْظُرُوا إِلَى جِرَاحِهِمُ، فَإِنْ أَشْبَهَ جِرَاحُهُمُ جِرَاحَ الْمَقْتُولِينَ، فَإِنَّهُمُ مِنْهُمُ وَمَعَهُمُ، فَإِذَا جِرَاحُهُمُ قَدُ أَشْبَهَتُ جِرَاحَهُمُ .

ترجمہ:''شہداء اور اپنے بستر پر مرنے والے لوگ اپنے رب کے سامنے طاعون سے مرنے والوں کے (ثواب میں) جھگڑا کریں گے چناں چہ شہداء کہیں گے: ہمارے بھائی بھی ایسے ہی مارے گئے جیسے ہم مارے گئے اور اپنے بستروں پر مرنے والے کہیں گے: ہمارے بھائیوں کو بھی ہماری طرح بستروں ہی پر موت آئی تو ہمارا رب ارشاد فرمائے گا: ان کے زخموں کو دیکھو، اگر وہ قتل ہونے والوں کے زخموں جیسے ہوں تو وہ ان کے ساتھ ہوں گے، چناں چہ ان کے زخم، مقتولین کے زخموں جیسے ہوں گے۔''

اہلِ اطاعت مومنین کے لئے اس کا شہادت ہونا تو واضح ہے لیکن نافرمانوں کے حوالے سے حافظ ابن حجرؒ نے یہ سوال اٹھایا ہے کہ احادیث میں تو یہ آیا ہے کہ طاعون معصیت کے سبب سے کبھی عقوبت بن کر آتا ہے تو پھر یہ شہادت کیسے ہوسکتا ہے؟ پھر خود ہی جواب دیا ہے کہ: احادیث کے عموم (اور خاص طور پر جو اس سے پہلے حضرت انسؓ کی حدیث ہے کہ " الطاعون شهادة لكل مسلم " (طاعون ہر مسلمان کے لئے شہادت ہے۔) کی وجہ سے کہا جا سکتا ہے کہ مرنے والا درجۂ شہادت پر فائز ہوتا ہے اور مرتکبِ سیئات کے درجۂ شہادت کے حصول سے اس کی مومنِ کامل کے ساتھ درجہ ومنزلت میں برابری لازم نہیں آتی، کیوں کہ شہداء کے درجات میں تفاوت ہوتا ہے، پس طاعون شہادت کا سبب ہونے میں تلوار کی مانند ہے کیوں کہ جس طرح تلوار قرض اور حقوق العباد کے علاوہ سارے گناہوں کو مٹا دیتی ہے اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ طاعون حقوق العباد کے سوا باقی گناہوں کے لئے تریاق ہو۔

۴۔ نبی کریم ﷺ کی دُعا

بعض احادیث میں آتا ہے کہ طاعون اس امت کے لئے نبی کریم ﷺ کی دعا ہے۔ احمد نے (۹۲) شرحبیل بن حسنہؓ سے روایت کیا ہے:

انه دعوة نبيكم ورحمة ربكم وموت الصالحين قبلكم۔

ترجمہ:''طاعون تمہارے نبی کی دعا، رب کی رحمت اور تم سے پہلے صالحین کی موت ہے۔''

اسی طرح حضرت معاذ رضی اللہ عنہ (۹۳) سے بھی مروی ہے۔اس پر یہ اشکال ہوسکتا ہے کہ بہ ظاہر تو یہ امت کے لئے بد دعا ہے نہ کہ دعا، تو ابو قلابہ (۹۴) نے حدیثِ معاذ:''هو شهادة ورحمة ودعوة نبيكم صلى الله عليه وسلم ''(وہ شہادت، رحمت اور تمہارے نبی ﷺ کی دعا ہے۔) نقل کرنے کے بعد یہ جواب دیا ہے۔

''شہادت اور رحمت تو میری سمجھ آئی لیکن یہ علم نہ تھا کہ نبی کی دعا ہونے کا کیا مطلب ہے؟ یہاں تک کہ مجھے یہ خبر دی گئی کہ رسول اللہ ﷺ ایک رات نماز ادا فرمارہے تھے کہ اپنی دعا میں تین بار کہا: فحمى اذاً أو طاعون، فحمى اذاً أو طاعون۔ (پھر بخار یا طاعون، یا بخار یا طاعون) جب صبح ہوئی تو آپ ﷺ سے گھر کے کسی فرد نے کہا، یا رسول اللہ ﷺ میں نے رات کو آپ کو ایک دعا کرتے ہوئے سنا، آپ ﷺ نے فرمایا: تو تم نے سن لیا؟ اس نے کہا: جی ہاں، تو آپ ﷺ نے فرمایا: میں نے اپنے رب سے یہ سوال کیا تھا کہ میری امت کو قحط سے ہلاک نہ کرے تو میری دعا سن لی گئی۔ پھر میں نے سوال کیا کہ میری امت پر کوئی غیر دشمن مسلط نہ کرے جو ان کو بالکل مٹا ڈالے، یہ دعا بھی قبول ہوگئی۔ پھر میں نے سوال کیا کہ میری امت کو گروہوں میں بانٹ کر باہم ٹکرائے نہیں تو اس پر اللہ تعالیٰ نے انکار فرمایا۔ یا (آپ ﷺ نے فرمایا) اللہ نے اس دعا کو روک لیا، تو میں نے کہا پھر یا بخار یا طاعون، یا بخار یا طاعون۔

گویا نبی کریم ﷺ نے اس کی دعا فرمائی تا کہ وہ اس سے کسی بڑے عذاب کے لئے بچاؤ کا ذریعہ بن جائے۔ واللہ اعلم بالصواب

۵۔طاعون میں صبر کرنا شہادت کا باعث ہے

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ آپؓ نے نبی کریم ﷺ سے طاعون کے متعلق سوال کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا:

كان عذابا يبعثه الله على من يشاء فجعله الله رحمة للمومنين فليس من عبد يقع الطاعون فيمكث فى بلده صابرا يعلم انه لن يصيبه

الاما كتبه الله له مثل أجر الشهيد۔ (۹۵)

ترجمہ: ''یہ ایک عذاب ہے جس کو اللہ تعالیٰ جس پر چاہتا ہے بھیجتا ہے چناں چہ اللہ تعالیٰ نے اس کو مومنین کے لئے رحمت بنادیا ہے۔ اب اگر کوئی آدمی مبتلائے طاعون ہوجاتا ہے اور اپنے شہر میں صبر کر کے ٹھہرا رہے اور اس کو یہ یقین ہو کہ اللہ کا طے شدہ امر ہی اس کو لاحق ہوتا تو اس کے لئے شہید جیسا اجر ہے۔''

اس حدیث کا تقاضا ہے کہ جو آدمی ان اوصاف سے متصف ہو اس کو شہید کا اجر ملتا ہے اگر چہ طاعون سے مرے نہیں، یہ فضیلت گزشتہ حدیث کی فضیلت کے علاوہ ہے۔

۶۔ طاعون زدہ شہر میں داخل ہونے اور وہاں سے نکلنے کا حکم

طاعون کے بارے میں اہم ترین حکم نبی کریم ﷺ کا یہ فرمان ہے جو پہلے گزر چکا ہے کہ:

اذاسمعتم به بأرض فلاتقدموا عليه واذا وقع بأرض وأنتم بهافلاتخرجوا فراراً منه ۔

ترجمہ: ''جب تم طاعون کے بارے میں سنو کہ کسی سرزمین میں پھوٹ پڑا ہے تو وہاں نہ جاؤ اور جب وہ تمہاری زمین پر پھوٹ پڑے تو وہاں سے راہِ فرار مت اختیار کرو۔''

اس حدیث میں نبی کریم ﷺ نے باہر کے آدمی کو طاعون زدہ زمین میں آنے سے اور انتشارِ مرض کے وقت اس میں موجود آدمی کو باہر جانے سے منع کیا ہے۔ اب اس نہی کی علت کیا ہے؟ آیا یہ نہی تحریم کے لئے ہے یا تنزیہہ کے لئے؟ اس سوال کا جواب دینے سے پہلے ضروری ہے کہ ہم اسلام میں مرض کے متعدی ہونے کے حکم پر ایک طائرانہ نظر ڈال لیں۔

تعدیۂ مرض کے متعلق اسلام کا نقطۂ نظر

تعدیۂ مرض کے متعلق مختلف احادیث وارد ہوئی ہیں جو بہ ظاہر متعارض دکھائی دیتی ہیں۔ بعض سے پتا چلتا ہے کہ مرض متعدی ہوتا ہے اور بعض سے اس کی نفی ثابت ہوتی ہے، تطبیق یا ترجیح سے پہلے ان احادیث کو ملاحظہ کیجئے۔

اول: تعدیۂ مرض کی نفی سے متعلق

بخاری نے ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

لاعدویٰ ولاصفر ولاهامة،فقال أعرابی: یارسول الله فمابال ابلی تکون فی الرمل کأنهاالظباء فیاتی البعیر الأجرب فیدخل بینها فیجربها؟فقال:فمن أعدی الأول؟(۹۶)

ترجمہ:''مرض کا ایک دوسرے کولگنا، ماہ صفر (کا منحوس ہونا) اور الّو کوئی چیز نہیں ہے۔ ایک اعرابی نے عرض کیا یارسول اللہ! کیابات ہے کہ اونٹ میدان میں ہرنوں کی طرح ہوتے ہیں،ان کے ساتھ ایک خارشی اونٹ آ کر ملتا ہے تو ان کو بھی خارشی بنا دیتا ہے؟ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ پہلے اونٹ کو خارش کہاں سے آئی؟''

ترمذی نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ:

قام فینا رسول الله فقال: لایعدی شییء شیئا،فقال أعرابی: یارسول الله البعیر الجرب الحشفة بذنبه فتجرب الابل کلها، فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم :فمن أجرب الأول؟لاعدوی ولاصفر ، خلق الله کل نفس وکتب حیاتها ورزقها ومصائبها۔(۹۷)

ترجمہ:''نبی کریم ﷺ ہمارے درمیان کھڑے ہوئے اورفرمایا کسی کی بیماری کسی کو نہیں لگتی، ایک اعرابی نے عرض کیا یارسول اللہ ﷺ! ایک خارش زدہ اونٹ جب دوسرے اونٹوں کے درمیان آتا ہے تو سب کو خارشی بنا دیتا ہے تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: تو پھر پہلے اونٹ کوکس نے خارش لگائی؟ ایک کی بیماری دوسرے کونہیں لگتی اور نہ (ماہ) صفر (کی نحوست کا اعتقاد صحیح ہے) اللہ تعالیٰ نے ہرنفس کو پیدا کیا، اس کی زندگی، رزق اور مصیبتیں بھی لکھ دیں۔''

آپ ﷺ کا فرمان ''لاعدویٰ'' (مرض کا متعدی ہونا کوئی چیز نہیں) متعدد صحابہؓ نے روایت کیا ہے جن میں علی ابن ابی طالب(۹۸) ابن عمر(۹۹) انس بن مالک(۱۰۰) جابر(۱۰۱) عبداللہ بن عباس(۱۰۲) عبداللہ بن عمرو(۱۰۳) سعد بن ابی وقاص، (۱۰۴) سائب بن یزید(۱۰۵) ابوسعید خدری(۱۰۶) اورابوامامہ رضی اللہ عنہم شامل ہیں۔

دوم: تعدیۂ مرض کے اثبات سے متعلق

بخاری اور دیگر حضرات نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

لا یوردن ممرض علی مصح۔

ترجمہ: ''بیمار کو تندرست کے پاس نہ لایا جائے۔''

ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن کہتے ہیں کہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ پہلے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ﷺ کا یہ فرمان نقل کیا کرتے تھے: لاعدویٰ (مرض کا متعدی ہونا کوئی چیز نہیں) لیکن آپؓ نے بعد میں پہلی حدیث سے لاعلمی کا اظہار کیا تو ہم نے کہا:

ألم تحدث أنه لا عدوی؟ فرطن بالحبشية،قالأبو سلمه فمارأيته نسي حديثا غيره۔ (۱۰۸)

ترجمہ: ''کیا آپ ہم سے یہ حدیث بیان نہیں کرتے تھے کہ مرض کا متعدی ہونا کوئی چیز نہیں؟ تو انہوں نے حبشی زبان میں ایسی بات کی جو میری سمجھ میں نہیں آئی۔ ابوسلمہ کہتے ہیں کہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ اس حدیث کے سوا کوئی حدیث نہ بھولے۔''

مسلم کی ایک روایت میں ہے:

قال أبو سلمة كان أبوهريرة يحدثهما كلتيهما عن رسول الله ﷺ ثم صمت أبوهريرة بعدذلك عن قوله: لاعدوی وأقام علی أن لايورد ممرض مصح قال: فقال الحارث بن أبی ذباب وهو ابن عم أبی هريرة:قدكنت أسمعك ياأباهريرة تحدثنا مع هذاالحديث حديثا آخر قد سكت عنه كنت تقول قال رسول الله ﷺ لاعدوی ، فابی أبوهريرة أن يعرف ذلك، وقال لايورد ممرض علی مصح فماراٰه الحارث فی ذلك حتی غضب أبوهريرة فرطن بالحبشية فقال للحارث أ تدری ماذاقلت؟ قال لا قال أبوهريرة قلت أبيت قال أبو سلمة ولعمری لقد كان أبوهريرة يحدثنا أن رسول الله صلی الله عليه وسلم قال لاعدویٰ فلاأدری أنسی أبوهريرة أونسخ أحد القولين

الآخر۔(۱۰۹)

ترجمہ:''ابوسلمہ نے کہا کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ ان دونوں حدیثوں کو رسول اللہ ﷺ سے روایت کرتے تھے پھر حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے آپ ﷺ کے قول ''مرض متعدی نہیں ہوتا'' کے بارے میں خاموشی اختیار کر لی اور اس حدیث پر کہ ''مریض کو تندرست کے پاس نہ لایا جائے'' پر قائم رہے۔ حارث بن ابی ذباب نے کہا (آپ حضرت ابوہریرہؓ کے بھتیجے ہیں) اے ابوہریرہؓ میں نے آپ سے سنا کہ آپ اس حدیث کے ساتھ ایک دوسری حدیث روایت کرتے تھے، آپ کہتے تھے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا مرض متعدی نہیں ہوتا تو حضرت ابوہریرہؓ نے اس حدیث کے جاننے سے انکار کر دیا اور کہا ''مریض کو تندرست کے پاس نہ لایا جائے'' حارث اس بات پر مطمئن نہ ہوئے یہاں تک کہ حضرت ابوہریرہؓ ناراض ہو گئے اور حبشی زبان میں انہیں کچھ کہا، پھر حارث سے کہا: کیا تم جانتے ہو میں نے کیا کہا تھا؟ انہوں نے کہا نہیں، ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا میں نے کہا ہے کہ مجھے انکار ہے۔ ابوسلمہ نے کہا کہ مجھے اپنی زندگی کی قسم ہے حضرت ابوہریرہؓ ہم سے حدیث روایت کرتے تھے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: مرض متعدی نہیں ہوتا، میں نہیں جانتا کہ حضرت ابوہریرہؓ بھول چکے ہیں یا ان دونوں قولوں میں سے ایک نے دوسرے کو منسوخ کر دیا۔''

حافظ اس حدیث کی شرح میں فرماتے ہیں: ''مُمْرِض (ضم اول، سکون ثانی، کسرِ را اور اس کے بعد ضاد معجم) اس شخص کو کہتے ہیں جس کے پاس بیمار اونٹ ہوں اور مُصِحّ (ضم میم، کسرِ صاد مہملہ اور اس کے بعد حاء مہملہ) اس کو کہتے ہیں جس کے پاس تندرست اونٹ ہوں۔ بیمار اونٹوں والے کو اس بات سے منع کیا گیا ہے کہ وہ ان کو تندرست اونٹ کے پاس لائے۔(۱۱۰)

۲۔ابوداؤد نے فروۃ بن مسیک سے روایت کیا ہے کہ میں نے عرض کیا، یارسول اللہ ﷺ! ہماری ایک زمین ہے جسے ''ابین'' کہا جاتا ہے اور وہ ہماری زراعت کی زمین ہے اور ہمارے اناج وغلہ وغیرہ کی جگہ ہے۔ اس میں ہمیشہ وبا رہتی ہے یا یہ کہا کہ وبا بڑی سخت ہے۔ حضور ﷺ نے فرمایا:''دعها عنك، فإن من القرف التلف۔''(اس زمین کو اپنے سے جدا کر دو، کیوں کہ مسلسل وبا رہنے سے ہلاکت ہوتی ہے۔) 'قــــرف' (۱۱۲) وبا اور مرض کے دائمی رہنے کو کہتے

ہیں، مطلب یہ ہے کہ بیماری کا دوام ہلاکت کا باعث ہے۔
۳۔ بخاری اور دیگر محدثین نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:
وفر من المجذوم کما تفر من الأسد۔ (۱۱۳)
ترجمہ: ''جذام زدہ آدمی سے اس طرح بھاگو جیسے تم شیر سے بھاگتے ہو۔''
۴۔ مسلم نے عمرو بن شرید سے اور انہوں نے اپنے والد سے روایت کیا ہے:
کان فی وفد ثقیف رجل مجذوم، فأرسل الیہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم أنا قد بایعناك فارجع۔ (۱۱۴)
ترجمہ: ''وفد ثقیف میں ایک جذامی آدمی تھا تو رسول اللہ ﷺ نے اسے کہلا بھیجا کہ ہم نے تجھ سے بیعت لے لی ہے اس لئے واپس چلا جا۔''
۵۔ ابن ابی شیبہ نے ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:
لاتدیموا النظر الی المجذومین. (۱۱۵)
ترجمہ: ''جذامیوں کو مسلسل دیکھتے نہ رہا کرو۔''
حافظؒ فرماتے ہیں: اس حدیث کو ابن ماجہ نے روایت کیا ہے اور اس کی سند ضعیف ہے۔ (۱۱۶) ابن جریر طبری نے بھی اس کو روایت کیا ہے اور اس کے بعض طرق میں یہ الفاظ آتے ہیں:
ومن کلمہ منکم فلیکلمہ وبینہ وبینہ قید رمح۔ (۱۱۷)
ترجمہ: ''تم میں سے جو کوئی اس سے بات کرے تو درمیان میں تیر کے بقدر فاصلے ہو۔''
۶۔ عبدالرزاق نے ابی الزناد سے روایت کیا ہے کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے معیقیب الدوسی سے کہا:
أدنہ فلو کان غیرك ماقعدمنی الا کقید الرمح وکان أجذم۔ (۱۱۸)
ترجمہ: ''قریب ہو جاؤ، اگر تمہاری جگہ کوئی اور ہوتا تو مجھ سے تیر کے بقدر فاصلے پر بیٹھتا۔ (معیقیب جذامی تھے۔)''
حافظؒ فرماتے ہیں: طبری نے اس کو معمر کے طریق سے زہری سے روایت کیا ہے حضرت عمرؓ

نے معیقیب سے کہا:

اجلس منی قید رمح ومن طریق خارجة بن زید کان عمر یقول نحوه وهما أثران منقطعان۔(۱۱۹)

ترجمہ:''مجھ سے تیر جتنے فاصلے پر بیٹھ اور خارجہ بن زید کے طریق میں ہے کہ حضرت عمرؓ اسی طرح کی بات کہتے تھے، اور یہ دونوں منقطع اثر ہیں۔''

۷۔عبداللہ بن ابی اوفیٰ کی مرفوع روایت ہے:

کلم المجذوم وبینك وبینه قید رمحین

ترجمہ:''جذامی سے بات کرو، اس طور پر کہ تمہارے اور اس کے درمیان دو تیروں کے بقدر فاصلہ ہو۔''

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں: ابونعیم نے اس کو بہت کم زور سند کے ساتھ طب میں ذکر کیا ہے۔(۱۲۰)

۸۔نبی کریم ﷺ نے طاعون پھیلے ہوئے شہر میں داخلے سے منع فرمایا ہے۔

۹۔طحاوی نے روایت کیا ہے کہ عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے طاعون کے زمانہ میں ابوعبیدہ بن جرّاح رضی اللہ عنہ کو لکھا:

اذا أتاك کتابی هذا فانی أعزم علیك ان أتاك مصبحا لاتمس حتی ترکب وان أتاك ممسیا لاتصبح حتی ترکب الیّ: فقد عرضت لی الیك حاجة لاغنائی عنك فیها،(وکان غرض عمرمن ذلك أن لایصیبه الطاعون)فلما قرأ أبوعبیدة الکتاب قال:ان أمیرالمؤمنین أراد أن یستبقی من لیس بباق، فکتب الیه أبوعبیدة: اِنی فی جند من المسلمین انی فررت من المناة والسیر لن أرغب بنفسی عنهم وقد عرفنا حاجة أمیر المؤمنین فحللنی من عزمتك،فلماجاء عمرالکتاب بکی، فقیل له: توفی أبوعبیدة؟قال:لا، فهذا یدل علی أن عمرکان یری أنه لو أقام أبوعبیدة فی بلد الطاعون أصابه من ذلك۔

ترجمہ:''جب میرا یہ خط تمہارے پاس پہنچے تو میں تم کو تاکیداً کہتا ہوں کہ اگر وہ صبح تمہارے پاس پہنچتا ہے تو شام ہونے سے پہلے سوار ہوکر میرے پاس آ جاؤ اور اگر

شام کو پہنچے تو صبح کرنے سے پہلے سوار ہوکر میرے پاس آجاؤ۔ مجھے تم سے ایک کام پڑ گیا ہے، جس کی وجہ سے تمہارا آنا ناگریز ہے۔(حضرت عمرؓ کی غرض یہ تھی کہ ان کو طاعون لاحق نہ ہوجائے۔) جب ابوعبیدہؓ نے خط پڑھا تو کہنے لگے: امیرالمومنین باقی نہ رہنے والے کو باقی رکھنا چاہتے ہیں، چناں چہ ابوعبیدہؓ نے آپؓ کو لکھا: ''میں مسلمانوں کے لشکر میں ہوں انی فررت من المناة و السیر میں خود کو ان سے دور نہیں کروں گا۔ ہمیں امیرالمومنین کی حاجت کا پتا چل گیا ہے، اپنے عزم سے ہمیں خلاصی دے دیجیے۔'' جب خط حضرت عمرؓ کے پاس آیا تو وہ رو پڑے۔ آپؓ سے کہا گیا؟ ابوعبیدہؓ فوت ہوگئے؟ کہا: نہیں، اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عمرؓ کے نزدیک اگر ابوعبیدہؓ طاعون زدہ شہر میں رہے تو وہ انہیں لاحق ہوجائے گا۔''(۱۲۱)

سوم: مختلف احادیث میں تطبیق

ان احادیث کے درمیان تعارض کو رفع کرنے کے سلسلے میں علماء کے مختلف موقف ہیں۔ بعض حضرات تعدیۂ مرض کا اثبات کرنے والی روایات کو ترجیح دیتے ہیں اور بعض اس کی نفی کرنے والی روایات کو، لیکن اکثر حضرات نے اس معاملے میں جمع وتطبیق کے طریقہ کو اپنایا ہے۔ ان کے کئی اقوال ہیں جن میں دو زیادہ مشہور ہیں۔

پہلا قول یہ ہے کہ اصل تو یہی ہے کہ مرض متعدی نہیں ہوتا اور جن احادیث میں مریض سے دوری اختیار کرنے یا قریب ہونے سے منع کیا ہے تو وہ مرض کے سدباب اور سد ذریعہ پر محمول ہیں اس لئے کہ یہ بات ممکن ہے کہ جب وہ مریض کے قریب ہو تو اسے نئے سرے سے بیماری لگ جائے نہ کہ تعدیۂ مرض کی وجہ سے، تو اس سے اُسے تعدیۂ مرض کا گمان ہوجائے گا۔ حال آں کہ شریعت نے اس کی نفی کی ہے۔ لہٰذا اس نہی کا مقصد یقین واعتقاد کی حفاظت ہے۔ حافظؒ فرماتے ہیں: یہی قول ابوعبیدہ اور ان کی اتباع میں ایک جماعت کا ہے۔(۱۲۲)

دوسرا قول یہ ہے کہ یہاں دو الگ الگ چیزیں ہیں، اور تعدیۂ مرض کا تعلق محسوس اسباب کے ساتھ ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کی تقدیر اور قدرت کے منافی نہیں ہوتے بل کہ اس کے تحت داخل ہوتے ہیں۔ جب کہ تعدیۂ مرض کا مادی اسباب یا علم طبیعی سے کوئی تعلق نہیں بل کہ (عربوں کے ہاں) یہ توہمات اور خرافات سے وابستہ کیا جاتا تھا۔ عربوں اور دیگر بہت سی اقوام کو طب کے

بارے میں کچھ زیادہ خبر نہ تھی، اور وہ اسباب مرض کے متعلق زیادہ سمجھ بوجھ نہیں رکھتے تھے اس لئے ان کو بعض خداؤں یا افعال (مثل مریض کے قریب جانا) کی طرف منسوب کر دیتے تھے۔ اور ان کا خیال تھا کہ یہ امراض اللہ کی مشیت واجازت کے بجائے خود بہ خود ہی متعدی ہو جاتے ہیں، گویا تعدیٔ مرض کے عقیدہ میں شرک و جہالت کی آمیزش تھی۔ اب جن احادیث میں تعدیۂ امراض کی نفی ہے ان میں یہی مخصوص صورت حال مراد ہے۔ اور جن احادیث سے مرض کے ایک انسان سے دوسرے انسان تک یا ایک جگہ سے دوسری جگہ تک یا ایک ماحول سے دوسرے ماحول تک متعدی ہونے کا ثبوت ملتا ہے، وہاں اس انتقال کا تعلق بابِ طب سے ہے۔

اس قول کے قائلین میں ابن قتیبہؒ ہیں اور وہ فرماتے ہیں کہ امراض کبھی کبھی باہم مل بیٹھ کر کھانے پینے، ملنے جلنے، ایک بدن کے دوسرے بدن سے رگڑنے، بوسونگھنے (نظامِ تنفس کے ذریعہ مرض کا متعدی ہونا) اور مرض کی وجہ سے بہنے والی رطوبت کی وجہ سے متعدی ہو جاتے ہیں، اس کے علاوہ مرض کبھی والدین یا کسی ایک کی طرف سے بچے میں منتقل ہو جاتا ہے۔ اطباء نے یہ سب باتیں ذکر کی ہیں۔ ابن قتیبہؒ کہتے ہیں:

> ''اس سے معلوم ہوا کہ اطباء حضرات نیک فالی یا بدفالی کے عقیدہ سے کوسوں دور ہیں۔ لہٰذا طبی نقطۂ نظر سے مرض کے متعدی ہونے کا توہماتی نقطۂ نظر سے کوئی جوڑ نہیں ہے۔ ابن قتیبہؒ مزید لکھتے ہیں کہ مذکورہ طریقوں سے امراض کا متعدی ہونا مشاہدہ سے ثابت ہے اس لئے حدیث سے اس کی نفی مراد لینا درست نہیں ہے۔''
>
> فرماتے ہیں:
>
> ''بعض حضرات کہتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ کے فرمان ''بیمار کو تندرست کے پاس نہ لایا جائے'' سے مراد یہ ہے کہ کوئی یہ گمان نہ کرے کہ اس کے اونٹ کو بیمار اونٹوں کی وجہ سے مرض لاحق ہوا ہے، اس سے وہ گناہ گار ہو جائے گا۔''

ابن قتیبہؒ کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک اس قول کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ کیوں کہ جو بات ہم نے آپ کو بتائی ہے، مشاہدے پر مبنی ہے۔ (۱۲۴) حافظؒ فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ نے بھی اسی بات کے کچھ حصہ کے متعلق اشارہ فرمایا ہے۔ حافظؒ لکھتے ہیں: ''بیہقیؒ نے امام شافعیؒ کا یہ قول نقل کیا ہے:

جذام کے متعلق ماہرین طب اور اہل تجربہ کی تحقیق یہ ہے کہ وہ (بیوی سے) شوہر کو بہت جلد لاحق ہو جاتا ہے اور جماع سے مانع بن جاتا ہے۔ کیوں کہ کسی عورت کو اگر یہ لاحق ہوگا تو شوہر

اس سے آمادۂ جماع نہ ہو سکے گا، اور نہ جذام زدہ شوہر سے قربت پر اس کی بیوی ہی راضی ہوسکتی ہے۔ اولاد کے بارے میں اہل طب کا کہنا ہے کہ اگر والدین جزامی ہوئے تو اولاد اس سے شاذ ہی محفوظ رہ سکے گی اور اگر محفوظ رہ بھی گئی تو اس کی نسل میں یہ مرض ضرور ظاہر ہوگا۔'' (۱۲۵)

اس سے معلوم ہوا کہ تعدیۂ مرض کی مطلقاً نفی مراد نہیں ہے، بل کہ اس تعدیہ کی نفی مقصود ہے جو اہلِ جاہلیت کا اعتقادی جزء تھی۔

بیہقیؒ ترجمۂ باب میں کہتے ہیں: باب اہل جاہلیت کے تعدیۂ امراض سے متعلق اعتقاد (فعل کو غیر اللہ کی طرف منسوب کرنا) کی نفی کے بیان میں (۱۲۶) اس کے بعد والے باب کا عنوان یوں باندھتے ہیں: باب اس بات کے بیان میں کہ بیمار اونٹ کو تندرست اونٹوں میں نہ لایا جائے، کیوں کہ کبھی اللہ تعالیٰ اپنی مشیت سے بیمار اونٹ کے تندرست سے ملنے سے اس کو مرض لاحق کردیتا ہے۔ نبی کریم ﷺ کا ارشاد گرامی: ''فان من القرف التلف۔'' (مرض کے دوام کی وجہ سے ہلاکت ہوتی ہے۔) نقل کرنے کے بعد کہتے ہیں: ابوسلیمان نے کہا کہ اس بات کا تعلق طب کے باب سے ہے کیوں کہ اطباء کے نزدیک ہواؤں کا فساد بدن کو مریض بنانے کے نہایت تیز اور نقصان دہ عناصر میں سے ہے۔ شیخ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: یہ نبی کریم ﷺ کے فرمان: ''اذاسمعتم به فی ارض فلاتقدموا علیه '' (ب تم طاعون کے بارے میں سنو کہ کسی سرزمین میں پھوٹ پڑا ہے تو وہاں مت جاؤ۔) کی نظیر ہے، اور سب کچھ اللہ تعالیٰ کی مرضی اور ارادے سے ہوتا ہے اور کوئی قوت و ہمت بجز اللہ کی مرضی کے ممکن نہیں ہے۔ (۱۲۷)

حافظؒ فرماتے ہیں کہ یہی اکثر شافعیہ کا قول ہے اور ابن صلاحؒ (۱۲۸) بھی اسی کے قائل ہیں، نیز زین عراقی نے بھی اپنی ''الفیہ'' میں اس کو اختیار کیا ہے۔ (۱۲۹) مولانا زکریا کاندھلویؒ توربشتی کا فرمان نقل کرتے ہیں: دوسرا قول اولیٰ ہے کیوں کہ پہلے قول کو ماننے سے اسباب اور فطرت کے اصولوں کی نفی لازم آتی ہے۔ حال آں کہ شریعت ان کا اثبات کرتی ہے نہ کہ نفی۔ (۱۳۰) مالکی فقیہ مواقؒ فرماتے ہیں: حدیث ''لاعدویٰ'' کے ذریعہ جاہلیت کے اس گمان کی تردید کی گئی ہے کہ مرض خود سے متعدی ہوتا ہے نہ کہ اللہ کے فعل سے، اور حدیث لایورد ممرض علی مصح، کے ذریعے ایسے افعال سے بچانا مقصود ہے جو اگر پائے جائیں تو اللہ کے فعل اور ارادے سے نقصان کا موجب بن جاتے ہیں، یہی جمہور علماء کا صحیح مذہب ہے اور اسی پر اعتماد کرنا ضروری ہے۔ (۱۳۱)

حدیث لاعدویٰ کا معنی بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں: مراد یہ ہے کہ اہلِ جاہلیت کا یہ اعتقاد باطل ہے مریض، تندرست کو بیمار کر دیتا ہے۔ یہاں اللہ کی تقدیر کی وجہ سے تندرست آدمی کے پاس مریض کے آنے کی وجہ سے مرض لاحق ہونے کی نفی نہیں کی گئی۔(۱۳۲) ابن مفلح چھوٹے مغصوب بچے کے حوالے سے لکھتے ہیں: اس بات کا احتمال ہے کہ اگر وہ طاعونی یا وبائی سرزمین کی طرف نکلا تو دیت لازم ہوگی اور اگر نہ نکلا تو لازم نہ ہوگی اور میرے نزدیک ایسا نہیں۔(۱۳۳)

تعدیۂ مرض کی نفی کے اس معنی کے قائل امام شاہ ولی اللہ دہلویؒ بھی ہیں(۱۳۴) اور مولانا رشید احمد گنگوہیؒ نے اس کو کچھ تفصیل سے بیان کیا ہے۔(۱۳۵)

مذکورہ اقوال سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ طبی پہلو سے مرض کے منتقل ہونے کا اثبات اور تعدیۂ مرض کی نفی کو طبیعی سبب سے ماورآء قرار دینے کے اعتقاد پر محمول کرنا اسلامی فکر میں کوئی اجنبی چیز نہیں ہے، اور یہ رائے جدید سائنس اور انکشافات سے مرعوبیت کا نتیجہ نہیں ہے بل کہ اس کے قائل متعدد علماء ہیں۔

اس رائے کی تقویت شام میں انتشارِ طاعون کے زمانہ میں حضرت عمرؓ کے مذکورہ موقف سے بھی ہوتی ہے کہ آپؓ نے پہلے شام میں طاعون پھیلنے کے متعلق سنا تو آپ اس وقت تک نہیں نکلے جب تک اس کے ختم ہو جانے کا علم نہیں ہو گیا، لیکن جب وہ شام کے قریب پہنچے تو آپ کو اطلاع ہوئی کہ وبا اپنے جوبن پر ہے تو آپ نے صحابہؓ سے مشورہ کیا۔(۱۳۶) اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ جن حضرات نے آپ کو واپسی کا مشورہ دیا انہوں نے کہا: آپ کے ساتھ باقی لوگ اور اصحاب رسول ﷺ ہیں۔ آپ ان کو اس وبا کے حوالے نہ کریں۔(۱۳۷) جب حضرت عمرؓ نے واپسی کا ارادہ کیا تو ابوعبیدہ بن جرّاحؓ نے کہا: ''کیا آپ اللہ کی تقدیر سے بھاگ رہے ہیں؟'' تو حضرت عمرؓ نے فرمایا: ''اے ابوعبیدہؓ! کاش یہ بات تیرے بجائے کوئی اور کہتا! جی ہاں ہم اللہ کی تقدیر سے اللہ کی تقدیر ہی کی طرف بھاگتے ہیں۔ آپ کا کیا خیال ہے کہ اگر تمہارے پاس اونٹ ہوں اور تم کسی وادی میں اترو، جس میں دو میدان ہوں، جن میں سے ایک تو سرسبز وشاداب ہو اور دوسرا خشک، کیا یہ واقعہ نہیں کہ اگر تم سرسبز میدان میں چراتے تو بھی تقدیر الٰہی سے؟ اور اگر خشک میدان میں چراؤ گے تو بھی تقدیر الٰہی کی وجہ سے؟''(۱۳۸)

ان سب باتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ کا شام سے لوٹنا عقیدہ کی حفاظت یا تعدیۂ مرض کے عقیدہ کی نفی کے لئے نہ تھا، جیسا کہ پہلے قول کے قائلین نے طاعون زدہ شہر میں داخل

ہونے اور مریض کے قریب ہونے کی نفی والی احادیث کی تفسیر کی ہے۔ بل کہ اصل میں آپؓ کا لوٹنا سبب ظاہری کو اختیار کرتے ہوئے طاعون سے بچنے کے لئے تھا، آپؓ کے نزدیک وبا زدہ شہر میں داخل ہونے سے مرض لاحق ہونے کا نقطۂ نظر اسلامی عقیدہ یا کسی دینی اصول کے منافی نہیں تھا۔ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں: ''حاصل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کا واپسی سے مقصود اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالنے سے بچانا تھا، یہ ایسے ہی ہے جیسے کوئی آدمی کسی گھر میں داخل ہونا چاہتا ہو لیکن وہاں اسے آگ شعلہ زن نظر آئے جس سے بچنا ممکن نہ ہو تو وہ اس کے ڈر سے پیچھے ہٹ جائے۔ حضرت عمرؓ کا پیچھے ہٹنا ایسے ہی تھا۔'' (۱۳۹)

اس کی تائید حضرت جابر بن عبداللہ انصاری کی روایت سے بھی ہوتی ہے جسے امام احمدؒ نے روایت کیا ہے۔ (۱۴۰) کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: طاعون سے بھاگنے ولا، میدانِ جہاد سے بھاگنے والے کی طرح ہے اور اس میں صبر کرنے والے کے لئے شہید کا اجر ہے۔ منذری کہتے ہیں: اس حدیث کو احمد، بزار اور طبرانی نے روایت کیا ہے، اور احمد کی سند حسن ہے۔ (۱۴۱) ہیثمی کہتے ہیں: احمد کے رجال ثقہ ہیں۔ (۱۴۲) یہی معنی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے بھی مروی ہے۔ (۱۴۳) طاعون سے فرار اختیار کرنے والے کو میدانِ جنگ سے بھاگنے والے سے تشبیہ دینا یہ بات بتلاتا ہے کہ طاعون زدہ جگہ پر رہنے سے مرض لاحق ہونے کا امکان بڑھ جاتا ہے جس طرح میدان جنگ میں ٹکے رہنا موت کا ظاہری سبب بن سکتا ہے۔ اگر چہ سب کچھ اللہ کی تقدیر ہی سے ہوتا ہے، وگرنہ اس صبر واستقامت پر اجر کا وعدہ نہ ہوتا۔

کیا حضرت عمرؓ شام سے لوٹنے پر نادم تھے؟

بحث کے دوسرے نقطۂ پر گفت گو سے قبل مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ایک دوسرے سوال پر بھی روشنی ڈال لی جائے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ، طاعون کے وقت شام سے لوٹنے پر نادم تھے۔ جیسا کہ ابن عبدالبر اور دیگر حضرات نے ذکر کیا ہے۔ (۱۴۴) لیکن آپؓ کی اس ندامت کی حقیقت مسند احمد کی ایک روایت سے معلوم ہوتی ہے جس میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے شام سے لوٹنے کا ذکر ہے۔ اس میں آیا ہے:

''پس آپؓ مدینہ کی طرف لوٹے اور وہ رات بسر کی اور میں آپؓ کے بہت قریب تھا۔ جب آپؓ اٹھے تو میں بھی آپؓ کے ساتھ اٹھ گیا اور آپؓ کو یہ کہتے ہوئے سنا:

میں شام کے قریب پہنچ گیا تھا تو وہاں طاعون کی موجودگی کی وجہ سے مجھے واپس لوٹا دیا گیا۔ سن لو کہ نہ وہاں لوٹ آنا میری موت کو موخر کر سکتا ہے اور نہ وہاں جانے سے مجھے جلد موت آسکتی ہے، سن لو کہ اگر میں مدینہ آتا اور اپنی ضروری حاجتوں کو پورا کر لیتا تو میں پھر چل کر شام پہنچ جاتا اور حمص میں ٹھہرتا کیوں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا ہے: اللہ تعالیٰ قیامت کے دن وہاں سے ستر ہزار افراد کو اٹھائے گا جن پر کوئی حساب وعذاب نہ ہوگا۔ ان کا اٹھایا جانا زیتون اور نرم زمین (۱۴۵) کے درمیانی حصہ سے ہوگا۔'' (۱۴۶)

ہیثمی نے اس واقعہ کو احمد کی طرف منسوب کرتے ہوئے ذکر کیا ہے اور فرمایا ہے: اس میں ابوبکر بن عبداللہ بن ابی مریم ہے اور وہ ضعیف ہے۔ (۱۴۷) حاکم نے مستدرک میں تابع سند کے ساتھ اس کو ذکر کیا ہے جس میں محمد بن ولید زبیدی ابوبکر بن عبداللہ ہے۔ حاکم کہتے ہیں: اس حدیث کی سند صحیح ہے اور شیخین نے اس کو روایت نہیں کیا ہے۔ لیکن امام ذہبیؒ اس کی تردید کرتے ہوئے کہتے ہیں: بل کہ یہ روایت منکر ہے اور یہاں اسحٰق سے مراد ابن زریق ہے جس کو محمد بن عوف الطائی نے جھوٹا کہا ہے۔ ابوداؤد کہتے ہیں: وہ کسی شمار کے قابل نہیں، اور نسائی کہتے ہیں کہ ثقہ نہیں ہے۔ (۱۴۸) اس سے معلوم ہوا حضرت عمرؓ کی ندامت کی روایت ضعیف ہے اور وہ صحیح بخاری کی اور دیگر محدثین کی اس روایت کے متضاد ہے جس میں آیا ہے کہ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مشورہ کیا تو عبدالرحمٰن بن عوف موجود نہ تھے۔ جب وہ آئے تو حضرت عمرؓ کو نبی کریم ﷺ کا یہ فرمان سنایا:

اذاسمعتم به بأرض فلاتقدموا عليه واذاوقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فراراًمنه۔

ترجمہ: ''جب تم کسی سرزمین سے متعلق سنو کہ وہاں طاعون پھوٹ پڑا ہے تو وہاں نہ جاؤ اور جب تمہاری سرزمین میں پھوٹ پڑے تو وہاں سے راہِ فرار مت اختیار کرو۔''

اس میں یہ الفاظ بھی ہیں "فحمدالله عمرؓ ثم انصرف" اس پر حضرت عمرؓ نے اللہ کی ثنا کی اور واپس لوٹے۔ اس سے واضح ہوا کہ حضرت عمرؓ نے نبی کریم ﷺ کے قول سے اپنی بات کے موافق ہونے پر اظہارِ مسرت کیا۔ جو بات حدیث نبوی ﷺ کے موافق تھی، اس پر وہ کیسے نادم

ہو سکتے تھے؟ اور اگر حضرت عمرؓ کی طرف منسوب بات کو صحیح مان بھی لیا جائے تو پھر وہ اس بات پر محمول ہوگی کہ آپؓ کا رجوع مشورہ کے بعد طے شدہ بات سے نہ تھا، بل کہ یہ ندامت اصل میں طاعون کی وجہ سے موعودہ شہادت سے محرومی پر اظہارِ افسوس اور اس کے حصول کی تمنا تھی۔ یا یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس برکت پر افسوس ہے جو آپ کو شام جانے کی صورت میں حاصل ہوتی۔ خاص طور پر ان مواقع میں نہ جاسکنے پر جن کے بارے میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ ان سے روزِ قیامت ایسے لوگوں کو اٹھایا جائے گا جن پر کوئی حساب وکتاب نہ ہوگا۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس بات کی آرزو کی کہ کاش ایسی جگہ پر پہنچ جاتا یا وہاں موت آجاتی، یہ ایسے ہی ہے جیسے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے اہلِ بصرہ میں سے کسی کو کہا تھا کہ وہ مسجدِ عشار میں ان کے لئے دو یا چار رکعت ادا کردے کیوں کہ آپؓ نے نبی کریم ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا تھا:

ان اللـه يبـعث من مسجد العشار يوم القيامة شهداء لايقوم مع شهداء بدر غيرهم۔ (۱۴۹)

ترجمہ: ''اللہ تعالیٰ روزِ قیامت مسجد عشار سے ایسے شہداء کو اٹھائے گا جن کے علاوہ شہداء بدر کے ساتھ کوئی بھی کھڑا نہ ہوگا۔''

رہی وہ روایت جس کو طحاوی نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے کہ آپؓ نے فرمایا:

اللهم ان الناس يخلون ثلاث خصال وأنا أبرأ اليك منهن، زعموا أني فررت من الطاعون وأنا أبرأ اليك من ذلك۔...(۱۵۰)

ترجمہ: ''یا اللہ لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ میں تین باتوں کو جائز سمجھتا ہوں حال آں کہ میں تیرے سامنے ان سے براءت کا اظہار کرتا ہوں۔ ان کا خیال ہے کہ میں نے طاعون سے فرار اختیار کیا، میں تیرے سامنے اس سے اظہارِ براءت کرتا ہوں۔''

تو بات یہ ہے کہ طاعون سے فرار ایک الگ معاملہ ہے اور راستہ سے لوٹ آنا الگ بات ہے، کیوں کہ فرار نبی کریم ﷺ کے فرمان: ''جب تم طاعون کے بارے میں سنو کہ کسی زمین میں پھوٹا ہے تو وہاں نہ جاؤ اور جب کسی سرزمین میں پھوٹ پڑے تو وہاں سے راہِ فرار مت اختیار کرو'' کے منافی ہے، جب کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا راہ سے واپس ہونا اسی حدیث کے پہلے حصہ سے مطابقت رکھتا ہے۔

اس کے علاوہ حافظ ابن حجرؒ نے واپسی پر ندامت کی ایک اور توجیہہ بیان کی ہے، فرماتے ہیں: ''یہاں اس بات کا احتمال ہے (اور یہ بات آپ کی ندامت کا سب سے بڑا سبب بھی ہوسکتی ہے۔) کہ آپ مسلمانوں کے کسی ضروری کام سے نکلے ہوں لیکن جب آپ مطلوبہ شہر کے قریب پہنچے تو واپس لوٹ آئے حال آں کہ آپ کے لئے اس شہر کے قرب وجوار ہی قیام کرنا بھی ممکن تھا جب تک کہ طاعون ختم ہوتا اور آپ اس میں جاکر مسلمانوں کا کام نبھاتے، اس کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ اس شہر سے طاعون جلد ہی ختم ہوگیا تھا۔ آپؓ کو اس کی خبر پہنچی ہوگی اس لئے آپ وہاں سے واپس ہونے پر نادم ہوئے اور یہ ندامت مطلقاً لوٹنے پر نہ تھی بل کہ آپؓ کا خیال یہ تھا کہ انتظار کرلینا بہتر ہوتا کیوں کہ، آپ کے ہم سفر لشکر کی طرف لوٹنے میں مشقت تھی۔ حدیث میں لوٹنے کا حکم نہیں ہے بل کہ طاعون زدہ شہر میں جانے سے نہی ہے۔ واللہ اعلم

طاعون زدہ شہر میں داخل ہونے کی نہی میں حکمت

نبی کریم ﷺ کے فرمان ''جب تم کسی سرزمین میں طاعون کا سنو تو وہاں مت جاؤ'' میں جو حکمت ہے، اس کے بارے میں علما کے مختلف اقوال ہیں جن میں بعض یہ ہیں:

۱۔ نبی کریم ﷺ نے یہ نہی سدِّ ذریعہ کے لئے فرمائی ہے کہ اگر کوئی اس میں چلا جائے اور اسے طاعون لاحق ہوجائے تو وہ تعدیۂ مرض کا قائل ہوجائے گا حال آں کہ اس کی نفی ہے۔ اسی لئے بعض علما نے کہا ہے کہ جس آدمی کا توکل مضبوط اور یقین درست ہو وہ اس شہر میں جاسکتا ہے لیکن اس پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ کا لوٹ آنا تو اس قبیل سے نہ تھا (جیسا کہ گزرا) اس کے باوجود جب ان کو حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے یہ حدیث بتلائی تو آپؓ نے اس کو اپنے فیصلہ واپسی کے موافق پایا، اسی پر خوش ہوئے اور اللہ کی ثنا کی۔

۲۔ آپ ﷺ نے یہ نہی نزول بلا کے وقت اللہ کے غضب اور صبر کے مفقود ہوجانے کے خوف سے فرمائی۔ (۱۵۲)

۳۔ ایسی جگہ جانے میں ایک طرح کے صبر وتوکل کا ادِّعا پایا جاتا ہے۔ آپ ﷺ نے غرور ودعوائے نفس سے بچنے کے لئے یہ نہی فرمائی کیوں کہ آزمائش کے وقت یہ ادعاء ختم ہوجایا کرتا ہے۔ یہ قول حافظ نے ابن دقیق العید سے نقل کیا ہے۔ (۱۵۳)

۴۔ آلام وامراض کے عام ہونے سے کرب اور خوف پیدا ہوتا ہے، اور یہ چیز دینی امور

میں کوتاہی کا باعث ہوتی ہے، اس لئے یہ نہی کی گئی۔

۵۔طاعون زدہ شہر میں داخلے سے نبی کریمﷺ نے اس لئے منع فرمایا کہ ممکن ہے یہ اس کے لاحق ہونے کا سبب ہو جائے اور ایسا اقدام اپنے آپ کو خطرے اور ہلاکت میں ڈالنے کے مترادف ہے جو کہ شرعاً ممنوع ہے، ابن عبدالبرؒ فرماتے ہیں: ''واللہ اعلم میرے نزدیک اس حدیث میں دھوکے میں پڑنے اور جان کو خطرے میں ڈالنے سے نہی ہے، کیوں کہ بہ ظاہر غالب یہی ہے کہ وبائی سرزمین میں جانے والا مرض سے کم ہی بچ پاتا ہے، اس لئے اس سے نہی کی گئی کیوں کہ اموات وآلام نگاہوں سے پوشیدہ ہوتے ہیں۔''(۱۵۵) قرافیؒ فرماتے ہیں :''اور باجیؒ کا کہنا ہے کہ آدمی وبا کے قریب نہ جائے کیوں کہ یہ تغریر بالنفس (نفس کو دھوکا میں ڈالنا) ہے۔''(۱۵۶) قرطبیؒ نے اس کو ذرا تفصیل سے ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:

''حضرت عمرؓ کا حضرت ابوعبیدہؓ کے ساتھ شام جانے کا قصہ معروف ہے، اس میں یہ بات بھی ہے کہ آپؓ لوٹ آئے تھے۔ طبریؒ کہتے ہیں: حدیثِ سعدؓ سے معلوم ہوتا ہے کہ مصائب کے نزول اور خوفناک چیزوں کی آمد سے پہلے آدمی کو ان سے بچنا لازم ہے اور جب ان کا سامنا ہو جائے تو صبر کیا جائے اور جزع فزع نہ کی جائے۔ اسی لئے آپﷺ نے وبائی سرزمین میں داخل ہونے اور وہاں سے نکلنے سے منع فرمایا ہے۔ اسی طرح ہر قابلِ احتراز مصیبت کا حکم بھی لازمی طور پر طاعون والا ہی ہوگا۔ اور یہ معنی نبی کریمﷺ کے اس فرمان کی نظیر ہے:

لاتتمنوا لقاء العدو و سلوا اللہ العافیة فاذا لقیتموھم فاصبروا۔

ترجمہ: ''تم دشمن کا سامنا کرنے کی تمنا نہ کرو اور اللہ سے عافیت مانگو لیکن جب اس سے مڈبھیڑ ہو جائے تو پھر صبر کرو۔''

میرے نزدیک یہ بات اس باب میں صحیح ترین ہے۔ یہی آپﷺ کے قول کا مقصود ہے اور اسی پر صحابہ عظام رضی اللہ عنہم کا عمل رہا ہے۔ چناں چہ حضرت ابوعبیدہؓ نے جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے کہا کہ کیا آپ اللہ کی تقدیر سے بھاگ رہے ہیں؟ تو انہوں نے جواباً کہا: ''اے ابوعبیدہؓ! کاش کہ یہ بات آپ کے علاوہ کوئی اور کہتا۔ جی ہاں! ہم اللہ کی تقدیر سے اللہ کی تقدیر کی طرف بھاگ رہے ہیں۔'' مطلب یہ ہے کہ اللہ کی اچھی یا بری تقدیر سے بچنا انسان کے بس میں نہیں ہے لیکن اللہ تعالیٰ نے ہم کو مہلک اور خوفناک چیزوں سے بچنے اور مکروہات سے حتی المقدور اجتناب برتنے کا حکم دیا ہے۔ پھر آپؓ نے حضرت ابوعبیدہؓ سے کہا: ''آپ کا کیا خیال ہے کہ اگر آپ کے

پاس اونٹ ہو اور آپ ایک ایسی وادی میں اتریں جس کا ایک حصہ زرخیز ہو اور ایک بنجر ہو، آپ اگر زرخیز حصہ میں اونٹ کو چرائیں تو یہ اللہ کی تقدیر سے ہوگا اور اگر بنجر میں چھوڑیں تو یہ بھی اللہ کی تقدیر ہی سے ہوگا۔'' چناں چہ حضرت عمرؓ اس جگہ سے مدینہ لوٹ آئے۔ کیا طبری کہتے ہیں: ''اس بارے میں کسی کا اختلاف ہمارے علم میں نہیں ہے کہ اگر کفار یا راہزن کسی کم زور شہر پر ٹوٹ پڑیں اور اس کے باسیوں کو ان کا سامنا کرنے کی طاقت نہ ہو تو انہیں ان کے راستے سے ہٹ جانا چاہئے، اگر چہ اجل میں کمی بیشی نہیں ہوسکتی۔'' (۱۵۷) یہ قول حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی بات اور تعدیۂ مرض کے بارے میں ہماری وضاحت کے بالکل موافق ہے، اس لئے اس پر اعتماد کرنا چاہئے اور اس نہی کی حکمت میں اسی کو اصل مانتے ہوئے اس کے علاوہ اس سے موافقت رکھنے والے اقوال کو قبول کرنا چاہئے۔

طاعون کے شہر سے نکلنے سے ممانعت کی حکمت

طاعون زدہ شہر سے نکلنے سے نہی کے متعلق علما نے مختلف حکمتیں ذکر کی ہیں جن میں سے بعض درج ذیل ہیں:

۱۔ ہم نے علامہ قرطبیؒ کے حوالے سے (۱۵۸) نقل کیا ہے کہ یہ بات ممکن ہے کہ ابتلائے عام کی وجہ سے کسی جگہ کے افراد میں بڑی حد تک مرض نفوذ کر چکا ہو تو اب ایسے افراد کو وہاں سے فرار کا فائدہ نہیں ہے کیوں کہ سفری مشقیں اس ابتدائی مرض میں اضافہ کا باعث ہوسکتی ہیں جس کے نتیجے میں نقصان و آلام بڑھ سکتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ممکن ہے ایسے آدمی کو بیکٹر یا لاحق ہو چکے ہوں لیکن ابھی ان کے آثار ظاہر نہ ہوئے ہوں اور یہ بیکٹر یا ابھی وقفۂ حضانت میں ہوں۔ حافظؒ نے لکھا ہے: ''جس جگہ طاعون پھوٹتا ہے تو وہاں عام ہو جاتا ہے، اس کے نتیجے میں اس کے اسباب اس جگہ کے باسیوں میں نفوذ کر جاتے ہیں اسی لئے ان کو بھاگنے کا چنداں فائدہ نہیں کیوں کہ مفسدہ جب متعین ہو جائے اور اس سے بچنا ممکن نہ ہو تو فرار اختیار کرنا بے کار رہوگا اور کسی عقل مند آدمی کو زیب نہیں دیتا۔'' (۱۵۹) اسی سے ملتی جلتی وہ بات ہے جو حافظؒ نے بعض اطباء سے نقل کی ہے کہ جس جگہ وباء پھوٹتی ہے تو اس کے رہنے والوں کے مزاج وہاں کی ہوا کے موافق اور مانوس ہو جاتے ہیں اور روہ ہوائیں ان کے لئے ایسے ہوتی ہیں جیسے دوسرے لوگ کے لئے صحیح اور صاف ہوائیں (۱۶۰) گویا وہ اس مکان میں ایسے ہو جاتا ہے کہ اس کو

حفاظتِ مرض کا انجکشن لگا دیا گیا ہو اس لئے جراثیم اس کو نقصان نہیں دے سکتے۔

۲۔شہر سے نکلنے کی ممانعت اعتقاد کی حفاظت کے لئے ہے، کیوں کہ اگر وہ فرار اختیار کرے اور اللہ کی تقدیر کی وجہ سے مرض سے بچ جائے تو شاید یہ یقین کر لے کہ وہ اس نکلنے اور فرار اختیار کرنے کی وجہ سے بچا ہے، اس سے اس کا عقیدہ خراب ہو جائے گا۔(۱۶۱)

۳۔طاعون کی جگہ پر ٹھہرے رہنا اللہ کی تقدیر پر راضی رہنے اور اس کے آگے سر افگندہ ہونے کی علامت ہے اور وہاں سے فرار اختیار کرنا اسباب پر اندھا بھروسہ کرنے کے مترادف ہے اور یہ بات شرعاً پسندیدہ نہیں ہے کیوں کہ کسی بھی چیز میں کُھب جانا مذموم ہے۔جس طرح اسباب سے بے پرواہی میں غلو برا ہے ایسے ہی ان کو بے مبالات اختیار کرنا بھی برا ہے، خاص طور پر جب کہ وہ مفاسد کو مستلزم ہوں جن کو ہم آنے والے نمبرز کے تحت ذکر کریں گے۔

حافظ نے ابن ابی جمرہؒ سے نقل کیا ہے:''نبی کریم ﷺ کے فرمان "فلاتقدموا علیہ" (ایسے شہر میں نہ جاؤ) میں تقدیر سے معارضہ کی پُر حکمت مخالفت ہے، اور یہ اللہ کے فرمان ''ولاتُلقوا بایدیکم الیٰ التھلکة'' (اپنے ہاتھوں کو ہلاکت میں نہ ڈالو) کی طرح ہے۔اور آپ ﷺ کے فرمان ''فلاتخرجوا فرارامنه'' (اس سے فرار اختیار کرتے ہوئے نہ نکلو) میں مقدر پر راضی رہنے کی طرف اشارہ ہے۔نیز فرمایا: بلا جب اترتی ہے تو اس کا مقصود وہ جگہ نہیں ہوتی، اس کے لوگ ہوتے ہیں، لہٰذا اللہ جس کو مبتلا کرنا چاہے گا وہ اس میں ضرور مبتلا ہوگا، خواہ وہ جہاں بھی جائے، اس لئے شریعت نے اس کو ہدایت کی کہ خواہ مخواہ اپنے آپ کو تھکائے نہیں کیوں کہ وہ اس کو ٹال نہیں سکتا۔''(۱۶۲)

اس کے بعد حافظؒ نے شیخ تقی الدین ابن دقیق العیدؒ سے نقل کیا ہے:''ان دونوں کو جمع کرنے کے حوالے سے میرے نزدیک راجح یہ ہے کہ ایسے شہر کی طرف جانے میں اپنے آپ کو حوالۂ مصیبت کرنا ہے اور ممکن ہے کہ وہ اس پر صبر نہ کر سکے، نیز اس میں صبر و توکل کا ادعا بھی ہوسکتا ہے۔اس لئے نفس کے غرور وادعا کے ڈر سے یہ ممانعت کی گئی کیوں کہ وہ آزمائش کے وقت باقی نہیں رہتا اور فرار سے منع اس لئے کیا گیا کہ اس کا تعلق اسباب پر اندھے بھروسے کے ساتھ ہوسکتا ہے کہ کوئی شخص مقدور بھر نجات کے لئے ہاتھ پاؤں مارے، تو شارع نے ہم کو دونوں حالتوں میں ترکِ تکلف کا حکم دیا ہے۔اسی قبیل سے ہے نبی کریم ﷺ کا یہ فرمان کہ: تم دشمن سے ملنے کی تمنا نہ کرا ور جب اس کا سامنا ہو جائے تو صبر اختیار کرو، تو آپ ﷺ نے ایسی چیز سے منع

فرمایا جس میں مصیبت کا سامنا اور غرورِنفس کا خوف ہے۔، کیوں کہ مبتلائے مصیبت ہونے پرنفس کا دھوکا سامنے آسکتا ہے۔، اور پھر مرض میں مبتلا ہونے پر صبر کا حکم دیا کہ اللہ کے امر کے آگے سرِتسلیم خم ہو۔'' (۱۶۳)

۴۔ یہ نہی اُن بیماروں کی مصلحت کے پیشِ نظر ہے، جن کے پاس کوئی جائے پناہ نہیں ہوتی۔ اگر تندرست لوگ ان کے پاس سے چلے جائیں گے تو ان کی خبر گیری کرنے والا کوئی نہ ہوگا۔، نیز اگر کوئی مریض دوسری جگہ چلا جائے گا تو شاید پیچھے بے خانماں مریض بھی ہوں اور چلنے کی طاقت نہ رکھتے ہوں۔ بعض مریضوں کے چلے جانے میں ان کم زوروں کی دل شکنی اور تکلیف ہے اور ان شکستہ خاطر انسانوں کی حالت ان کی صحت یابی پر منفی اثر مرتب کرسکتی ہے۔

۵۔ یہ نہی اس لئے ہے کہ فرار اختیار کرنے والے جہاں جائیں گے وہاں کے لوگ حرج میں پڑ جائیں گے، کیوں کہ جب وہ سوچیں گے کہ یہ لوگ طاعون زدہ جگہ سے آئے ہیں اور مرض سے متاثر ہوں گے تو اس سے وہ اضطراب اور پریشانی میں پڑ جائیں گے۔ (۱۶۴)

۶۔ بعض معاصرین نے اس کی ایک اور توجیہ بیان کی ہے، جس کا مدار جبری حراست (قید طبی) (Quarantine) پر ہے۔ ان کا کہنا ہے: لوگوں کو طاعون زدہ جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونے سے ممانعت، طاعون کے دوسری جگہوں پر پھیلنے کے خدشہ کے باعث ہے۔ (۱۶۵) لیکن یہ بات نمونیائی طاعون (Pneumonic Plague) اور عفونتی طاعون (Septicemic Plague) کے بارے میں تو درست ہے کیوں کہ یہ بات ثابت ہے کہ یہ دونوں ایک فرد سے دوسرے فرد کو منتقل ہوتے ہیں، لیکن غدودی طاعون (جو طاعون کی سب سے زیادہ پھیلنے والی قسم ہے۔) انسان کو پسوؤں کے واسطہ سے لگتا ہے۔ ایک انسان سے دوسرے انسان میں طاعون کی منتقلی کا ثبوت صرف پہلی دو اقسام ہی میں ہوا ہے۔ (۱۶۶)

میرے علم کے مطابق قدیم علما میں سے کسی نے اس حکمت کو ذکر نہیں کیا، شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ انتشارِ طاعون کے سبب سے متعلق ان کو اتنی تفاصیل دستیاب نہ تھیں اور وہ ہوا ہی کو اس کے پھیلنے کا سبب گردانتے تھے۔ ان میں سے اکثر حکمتوں کا حاصل یہ ہے کہ اس نہی سے مقصود طاعون زدہ جگہ سے نکلنے اور مرض وموت سے نجات پانے کے درمیان سببیت کے تعلق کی نفی نہیں ہے، بل کہ ممکن ہے کہ یہ نکلنا مرض سے نجات کا ظاہری سبب ہو بایں طور کہ نکلنے والا ابھی بیکٹر یا سے متاثر نہ ہوا ہو، اور نئی جگہ میں بیکٹر یا موجود نہ ہوں، لیکن یہ سببیت غیر واضح ہے اور قطعی نہیں

ہے۔ایک حکمت یہ ہے کہ اس جگہ سے فرار اختیار کرنے والے کے لئے ممکن ہے کہ بڑی حد تک مرض اس میں نفوذ کر چکا ہوا گرچہ ابھی اس کی علامات ظاہر نہ ہوئی ہوں، اب اس کو فرار فائدہ نہ دے گا۔

ایک حکمت یہ ہے کہ اگرچہ اس کائنات کے امور اسباب کے تحت ہی انجام پاتے ہیں لیکن ان کی تدبیر کرنے اور بروئے کار لانے والی ذات اللہ سبحانہ وتعالیٰ ہی کی ہے اور اللہ اس پر قادر ہے کہ کسی کو جائے انتقال ہی میں مبتلائے مرض کر دے جس سے اس نے فرار اختیار کیا تھا، کیوں کہ اللہ تعالیٰ کی تقدیر اور امر کو کوئی ٹال نہیں سکتا۔اگر فرار سے کوئی مرض سے بچ بھی جائے تو موت سے تو نہیں بچ سکتا، کیوں کہ

أینما تکونوا یدرککم الموت ولو کنتم فی بروج مشیدة

''تم جہاں بھی ہوئے موت تم کو آ کر رہے گی، اگرچہ تم مضبوط قلعوں میں ہی ہو۔''

پس جائے وبا سے بھاگنا مرض سے بچنے میں کسی حد تک موثر ہے، لیکن یہ تاثیر کم زور ہے، قطعی نہیں ہے۔دوسری طرف ہم دیکھتے ہیں کہ اس فرار سے مفاسد پیدا ہوتے اور کئی مصلحتیں فوت ہو جاتی ہیں۔اگر فرار کا موثر ہونا قطعی ہوتا تو ان مفاسد کے لازم ہونے اور مصالح کے فوت ہونے سے صرف نظر کرنے کی کوئی اہمیت ہوتی اور اگر فرار اختیار کرنے سے مفاسد لازم نہ آتے اور مصلحتیں فوت نہ ہوتیں تو مرض سے سلامت رہنے میں، اس کی کم زور تاثیر کے باوجود شریعت اسلامی اس سے منع نہ کرتی، کیوں کہ انسان کی فطرت ہے کہ وہ مشکل ترین مواقع میں بھی اسباب (خواہ وہ کتنے کم زور ہی کیوں نہ ہوں) کے بل بوتے پر کھڑا رہتا ہے، جیسا کہ مثل مشہور ہے: ڈوبتے کو تنکے کا سہارا، لیکن یہ دانش مندی نہیں ہے کہ ضعیف اوہام واحتمالات کے پیچھے پڑ کر انسان یقینی نقصان مول لے اور فائدے کو چھوڑ دے۔

اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے طاعون سے فرار کو میدانِ جنگ سے بھاگنے سے تشبیہ دی ہے، حال آں کہ یہ بات واضح ہے کہ بہ ظاہر میدان جنگ میں ٹھہرے رہنے میں ہلاکت کے جو امکانات ہیں وہ وہاں سے بھاگنے میں نہیں ہیں اس لئے اس کا انکار نہیں کیا جا سکتا کہ معرکہ سے فرار اختیار کرنا قتل سے بچنے کا کسی درجہ میں سبب ہے۔لیکن ان میں یہ باہمی تعلق کم زور ہے، یقینی نہیں، کیوں کہ کبھی انسان موت وقتل کے ایک سبب سے بھاگتا ہے لیکن دوسری جگہ کسی اور سبب سے اسے موت آ جاتی ہے:

قل لن ینفعکم الفرار ان فررتم من الموت أوالقتل واذالاتمتعون الا قلیلا
''آپ کہہ دیجئے! تمہیں بھاگنا نفع نہیں دے گا اگر تم بھاگنا چاہو موت سے یا قتل سے، اور (اگر تم بچ جاؤ بھی) تو تھوڑی مدت کے علاوہ (زیادہ) لطف اندوز نہ ہو سکو گے۔''

دوسری طرف ہم دیکھتے ہیں کہ فرار اختیار کرنے میں مسلمانوں کے لشکر کا نقصان ہے کیوں کہ اس سے ان کی ہمتیں پست، ارادے کم زور اور صفیں مضمحل ہوجاتی ہیں، اور دشمن کو جسارت کا موقع مل جاتا ہے۔ حافظؒ کہتے ہیں: ''علما فرماتے ہیں کہ میدانِ جنگ سے فرار کی وعید اس وجہ سے ہے کہ اس میں نہ بھاگنے والوں کی دل شکنی اور دھوکا دہی کے ذریعہ انہیں رعب میں مبتلا کرنا ہے۔''(۱۶۷) اس لئے شریعت نے اپنے آپ کو یا دوسروں کو کسی غیر واضح سبب کی بنا پر نقصان میں ڈالنے سے منع کیا ہے، چناں چہ اگر کسی آدمی کو (میدانِ جہاد کے بجائے) راہزنوں سے مڈبھیڑ ہوگئی اور اس مقابلہ میں وہ مارا گیا تو شہید ہوگا کیوں کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا ہے:

من قتل دون مالہ فھو شہید
ترجمہ: ''جو کوئی اپنے مال کی خاطر مارا گیا تو وہ شہید ہے۔''

لیکن اگر وہ ان سے فرار اختیار کرلے تو کوئی حرج نہیں ہے اگر چہ اس کی وجہ سے سلامتی کوئی یقینی بات نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں کسی کا ضرر نہیں ہے۔ میدان جہاد سے فرار اور راہزنوں کے ڈر سے بھاگنا، دونوں اس بات میں شریک ہیں کہ موت یا قتل سے بچنے کے یہ غیر قطعی سبب ہیں، لیکن پہلی صورت میں بعض مفاسد اور دوسروں کا ضرر ہے جب کہ دوسری صورت میں ایسی کوئی بات نہیں ہے، اس لئے دونوں کا حکم مختلف ہوگا۔ طاعون سے فرار اختیار کرنے کی مشابہت پہلی صورت کے ساتھ زیادہ ہے، اسی لئے دونوں ممنوع ہیں۔

حاصل یہ ہوا کہ وبائی شہر سے نکلنے کی ممانعت، فرار اور مرض سے سلامتی کے درمیان تعلق کی مطلقاً نفی کے لئے نہیں ہے بل کہ اصل میں یہ نہی ایک تو اس وجہ سے ہے کہ فرار کا مرض سے بچنے کے ساتھ تعلق کمزور ہوتا ہے اور دوسرے اس لئے کہ فرار سے بعض مفاسد پیدا ہوتے اور اجتماعی مصالح فوت ہوجاتے ہیں، بل کہ اس کے برعکس معاملہ یہ ہے کہ وبائی جگہ پر ٹک کے رہنے میں جو اجر کا وعدہ ہے اس سے پتا چلتا ہے کہ ان دونوں میں سببیت کا کچھ تعلق ہے، اس لئے کہ اگر فرار کے مرض سے بچنے میں کچھ بھی کردار نہ ہوتا تو پھر وہاں ٹکے رہنے میں قربانی کا کوئی معنی نہیں ہوگا، پس

اجر کا وعدہ اس وجہ سے ہے کہ وبا کی جگہ پر ٹھہرے رہنے میں اپنے آپ کو ایک طرح کے خطرے میں ڈالنا ہے جس کا مقصد ان اجتماعی مصالح کا حصول ہے جن کو شریعت نے فرد کے موہوم فائدوں پر معاشرے کے یقینی مصالح کو ترجیح دیتے ہوئے لازم کیا ہے، جیسا کہ معرکۂ جنگ میں استقامت دکھانے کا معاملہ ہے، اسی لئے آپ ﷺ نے فرمایا:

الصابر فيه له أجر شهيد۔

ترجمہ: ''اس میں صبر کرنے والے کے لئے شہید کا اجر ہے۔''

نہی تحریم کے لئے ہے یا تنزیہ کے لئے؟

پھر یہ نہی مطلق ہے یا بعض صورتوں کے ساتھ خاص ہے؟ حافظ ابنِ حجرؒ نے یہاں تین صورتیں بیان کی ہیں: پہلی صورت یہ ہے کہ فرار سے مقصود طاعون سے بھاگنا نہ ہو بلکہ کوئی اور غرض ہو، نہی کا تعلق اس صورت سے بالاتفاق نہیں ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ فرار سے مقصود طاعون سے بھاگنا نہ ہو بلکہ کوئی اور غرض ہو، اس نہی کا تعلّق اس صورت سے بالاتفاق نہیں ہے۔ تیسری صورت یہ ہے کہ اسے کوئی حاجت درپیش ہو جس کی وجہ سے نکلنا چاہے تاہم ضمناً یہ ارادہ بھی ہو کہ وبازدہ علاقے سے نکل کر راحت میسر ہو جائے گی، اس صورت میں اختلاف ہے۔ اس آخری صورت میں یہ بھی داخل ہے کہ وبازدہ سرزمین خراب ہو اور دوسری صحیح ہو اور وہ اس ارادے سے وہاں جانا چاہتا ہو، اس بارے میں اسلاف کی آراء مختلف ہیں۔ جن حضرات کے ہاں یہ ممنوع ہے وہ یہ دیکھتے ہیں کہ بس فرار کا وجود پایا گیا اور جن کے ہاں یہ جائز ہے ان کے نزدیک یہ صورت عمومی فرار سے مستثنیٰ ہے کیوں کہ یہاں اس نے علاج کی نیت بھی کی ہے۔ (۱۶۹) تیسری صورت میں، اس بارے میں بھی اختلاف ہے کہ یہ نہی تنزیہ کے لئے ہے یا تحریم کے لئے، حافظ ابن حجرؒ نے یہاں تین مذاہب ذکر کئے ہیں:

۱۔ خروج کا جواز، حافظؒ کہتے ہیں: قاضی عیاضؒ اور دیگر حضرات نے طاعون زدہ سرزمین سے نکلنے کا جواز صحابہؓ (جن میں ابوموسیٰ اشعریؓ اور مغیرہ بن شعبہؓ شامل ہیں) اور تابعین (جن میں اسود بن ہلالؒ اور مسروقؒ بھی ہیں) کی ایک جماعت سے نقل کیا ہے۔ (۱۷۰)

۲۔ اس صورت میں نکلنے کی نہی تنزیہ پر محمول ہے۔ (۱۷۱) مواقؒ 'التاج والاکلیل' میں لکھتے ہیں: ''ابن رشد کا کہنا ہے کہ امام مالک کے نزدیک یہ نہی تحریم کے لئے نہیں ہے۔'' (۱۷۲)

۳۔ایک جماعت کے ہاں نہی کی احادیث کے ظاہر کی بناپر ،خروج حرام ہے۔ حافظؒ فرماتے ہیں:''شافعیہ اور دیگر حضرات کے ہاں یہی راجح ہے۔''(۱۷۳)

بندۂ ناچیز کے نزدیک خروج سے نہی کا امورِتعبدیہ سے تعلق نہیں ہے۔ یہ نہی اس لئے ہے کہ اس سے بعض مفاسد لازم آتے اور اجتماعی مصلحتیں فوت ہوتی ہیں جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔اب اس کراہت کا درجہ ان مفاسد کے پیدا ہونے اور اجتماعی مصالح کے فوت ہونے پر موقوف ہوگا۔ جس قدر مفاسد زیادہ ہوں گے اور مصالح اجتماعیہ کا نقصان زیادہ ہوگا،فرار سے نہی بھی اسی قدر سخت ہوگی اور اسی پر محمول کیا جائے گا حضرت عمرو بن العاصؓ کے اس اثر کو جس میں بتایا گیا ہے کہ جب شام میں طاعون پھیلا تو آپؓ کسی محفوظ سرزمین کی طرف نکلنا چاہتے تھے۔اس پر بعض صحابہؓ نے خروج سے نہی والی حدیث کی بنیاد پر آپؓ سے اختلاف کیا تو آپؓ نے پہلے خاموشی اختیار کی لیکن بعض روایات میں آتا ہے کہ بعد میں آپ نے خروج کا عزم کرلیا اور لوگوں کو لے کر نکلے۔ حضرت عمرؓ کو جب یہ بات پہنچی تو انہوں نے اس پر کوئی نکیر نہ کی۔شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ ان کے نزدیک اس میں عمومی مصلحت تھی اور مذکورہ مفاسد اس سے لازم نہیں آتے تھے یا اگر ہوں بھی تو اس عمومی مصلحت کے آگے ان کی حیثیت زیادہ نہیں ہے کیوں کہ یہ خروج اجتماعی تھا اور اس میں ان مریضوں کی دل شکنی نہیں ہے جو پیچھے رہ جاتے ہیں، نیز یہ خروج غیر آباد جگہوں کی طرف تھا،اس لئے دیگر لوگوں کے نقصان کا اندیشہ نہ تھا۔اس کے علاوہ یہ بات بھی ہے کہ وبا انتہائی شدت اختیار کرچکی تھی اور اس کی مثال ایسے ہی تھی جیسے میدان جہاد میں دشمن کی تعداد بے حد بڑھ جائے،اسی لئے حضرت عمرؓ نے اس پر نکیر نہیں فرمائی۔امام احمد بن حنبلؒ نے شہر بن حوشب سے روایت کیا ہے اور انہوں نے اپنی قوم کے ایک آدمی سے روایت کیا ہے جو اپنے والد کے مرنے کے بعد اپنی ماں کے پاس رہ گیا تھا اور طاعونِ عمواس کا عینی شاہد تھا،اس نے کہا کہ: جب حضرت ابوعبیدۃ بن جرّاح رضی اللہ عنہ کی تکلیف شدت اختیار کرگئی تو وہ لوگوں کے سامنے خطبہ دینے کے لئے کھڑے ہوئے، اور فرمایا لوگو! یہ تکلیف تمہارے رب کی رحمت،تمہارے نبی کی دعوت اور تم سے پہلے صالحین کی موت رہ چکی ہے،اور ابوعبیدہ اللہ سے دعا کرتا ہے کہ اسے اس میں سے اس کا حصہ عطا کیا جائے، چناں چہ اسی طاعون کی وبا میں وہ شہید ہوئے۔رحمہ اللہ تعالیٰ۔ان کے بعد حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ نے ان کی نیابت سنبھالی اور خطبہ دیتے ہوئے ارشاد فرمایا،لوگو! یہ تکلیف تمہارے رب کی رحمت،تمہارے نبی کی دعوت اور تم سے پہلے صالحین کی موت رہ چکی ہے اور معاذ اللہ سے

دعا کرتا ہے کہ آلِ معاذ کو بھی اس میں سے حصہ عطا کیا جائے، چناں چہ ان کے صاحب زادے عبدالرحمٰن اس مرض میں مبتلا ہو کر شہید ہو گئے اور حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے دوبارہ کھڑے ہو کر اپنے لئے دعا کی چنانچہ ان کی ہتھیلی میں بھی طاعون کی گلٹی نکل آئی۔ میں نے تو ان کو دیکھا ہے کہ وہ اس کو دیکھتے تھے اور اپنی ہتھیلی کی پشت کو چومتے جاتے تھے اور کہتے تھے: تیرے عوض مجھے پوری دنیا بھی مل جائے تو مجھے خوشی نہ ہوگی۔ ان کے بعد حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ ان کے نائب مقرر ہوئے، انہوں نے کھڑے ہو کر خطبہ ارشاد فرماتے ہوئے کہا: لوگو! یہ تکلیف جب آجاتی ہے تو آگ کی طرح شعلہ زن ہو جاتی ہے، اس لئے تم اس سے اپنی حفاظت کرتے ہوئے پہاڑوں میں چلے جاؤ۔ یہ سن کر ابو وائلہ ہذلی کہنے لگے: آپ رسول اللہ ﷺ کا صحابی ہونے کے باوجود صحیح بات نہیں کہہ رہے۔ بخدا! آپ میرے اس گدھے سے بھی زیادہ برے ہیں۔ انہوں نے فرمایا کہ میں آپ کی بات کا جواب نہیں دوں گا، لیکن بخدا! ہم اس حالت پر نہیں رہیں گے، چنانچہ وہ اس علاقے سے نکل گئے، اور لوگ بھی نکل کر منتشر ہو گئے، اس طرح اللہ نے ان سے بیماری کو ٹالا۔ حضرت عمرو رضی اللہ عنہ کو یہ فیصلہ کرتے ہوئے دیکھنے والے کسی صاحب نے یہ بات حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو بتائی تو انہوں نے اس پر کسی قسم کی ناگواری کا اظہار نہ کیا۔(۱۷۴) بل کہ اس سے پہلے حضرت عمر رضی اللہ عنہ بھی حضرت عمرو بن عاصؓ کے اسی موقف کے قائل تھے، چنانچہ آپؓ نے ابوعبیدہ بن جرّاح رضی اللہ عنہ کو خط لکھا کہ اردن ایک فاسد اور جابیہ پاک سرزمین ہے، اس لئے مسلمانوں کو لے کر جابیہ چلے جاؤ(۱۷۵) اغلب یہ ہے کہ یہ واقعہ حضرت عمرؓ کے شام سے لوٹنے کے بعد کا ہے اور آپؓ نے عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ سے طاعون زدہ شہر میں آنے اور جانے سے متعلق نہی کی حدیث سنی، کیوں کہ طحاوی کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ کا خط حضرت ابوعبیدہ رضی اللہ عنہ کو ان کی وفات سے کچھ پہلے پہنچا، اس کا مطلب یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے نزدیک خروج سے نہی مطلق نہ تھی۔ واللہ تعالیٰ اعلم، وصلی اللہ علیٰ خیر خلقہ سیدنا ومولانا محمد وآلہٖ واصحابہٖ اجمعین۔

حوالہ جات

۱۔ دیکھیے: ابن حجر عسقلانیؒ، فتح الباری، دارالمعرفۃ، بیروت، کتاب الطب، باب ما یذکر فی الطاعون، ۱۰/۱۸۰، ابن منظور، لسان العرب، مادۃ "طعن"، ومحمد مرتضی الزبیدی، تاج العروس،

مادہ "طعن"۔

۲۔دیکھیے: "Encyclopedia, Article:"Plague

۳۔نووی: تہذیب الاسماء واللغات، دارالفکر، بیروت، ط۱، ۱۹۹۶م، ۳/۱۷۷۔

۴۔حیواناتِ قارضہ، یا قوارض (کتر کھانے والے جانور) ممالیہ جانوروں کی ایک قسم ہے جو دانتوں والے ہوتے ہیں اور کاٹ کر اور چبا کر کھاتے ہیں۔ان کے کاٹنے والے بڑے دانتوں میں ساری عمر بڑھوتری کا سلسلہ جاری رہتا ہے۔اس کی معروف اقسام میں عام اور جنگلی چوہے شامل ہیں۔محمد شفیق غربال،الموسوعة العربية الميسّرة،داراحیاء والتراث العربی۔

۵۔محمد شفیق غربال:الموسوعة العربية الميسّرة: مادة "طاعون "و Encyclopedia Britannica, Articale(CD-Edition)

۶۔نفس مراجع

۷۔نفس مراجع

۸۔"Encyclopedia Encarta, Article,"Plague

۹۔نفس مرجع

۱۰۔ Christopher King: "Chasing the Plague Through the Centuries" an article included in Encyclopedia Encarta

۱۱۔ابن کثیر، البداية والنهاية،المكتبة القدوسية، لاہور، ط۱، ۱۴۰۴ھ ج ۷، ص ۷۸ و ۹۱۔

۱۲۔www.alasad.net

۱۳۔خالد محمود غزنوی، سائنس کی بیماریاں اور علاج نبوی ﷺ، الفیصل، لاہور، ط۷، ۲۰۰۲م، ۳۵۳۔

۱۴۔دیکھئے مثلاً تفسیر طبری، دارالفکر، بیروت، ۱۴۰۵ھ، ۲۳/۷۰

۱۵۔"Encyclopedia Encarta, Article,"Chasing the Plague

۱۶۔نفس مرجع وانسائیکلوپیڈیا بریٹانیکا مادة:Plague

۱۷۔www.bbcarbic.com

۱۸۔الموسوعة العربية الميسرة، مادة: طاعون۔

۱۹۔مسند احمد بروایت عائشة رضی اللہ عنہا، موسسة قرطبة، مصر، برقم:۲۵۱۶۱۔

۲۰۔Encarta:Plague

۲۱۔صحیح بخاری، دار ابن کثیر، بیروت، ط۳، ۱۹۸۷م، رقمِ حدیث:۶۵۷۲ کتاب الحیل، باب ما یکره من الاحتيال فى الفرار من الطاعون، ونیز دیکھیے: صحیح مسلم، تحقیق: فؤاد عبدالباقی، داراحیاء

التراث العربی، بیروت، رقم:۷۔۱۲۱۷وما بعدہ،تفسیر طبری،۱/ ۳۰۵،نسائی، السنن الکبری، دارالکتب العلمیۃ، بیروت، ط۱،۱۹۹۱م،۳۶۲/۴ برقم:۷۵۲۳ومابعدہ، طبرانی، المعجم الکبیر، مکتبۃ العلوم والحکم،الموصل، ط۲،۱۴۰۴ھ،رقم:۲۷۶۔

۲۲۔صحیح البخاری،رقم:۳۴۷۳ کتاب أحادیث الانبیاء، باب بعد حدیث الغار۔

۲۳۔صحیح مسلم، برقم:۲۲۱۷۔

۲۴۔مرجعِ سابق، برقم ۲۲۱۸

۲۵۔تفسیر طبری،۱/ ۳۰۵۔

۲۶۔نسائی، السنن الکبری، برقم:۷۵۲۴۔

۲۷۔سنن ترمذی، تحقیق: أحمد محمد شاکر ودیگر حضرات، داراحیاء التراث، بیروت، کتاب الجنائز، باب ماجاء فی کراھیۃ الفرار من الطاعون،رقم:۱۰۶۵۔

۲۸۔نسائی، السنن الکبریٰ برقم:۷۵۲۵۔

۲۹۔فتح الباری،۱۰/۱۸۳۔

۳۰۔تفسیر طبری،۹/۴۰۔

۳۱۔فتح الباری،۱۰/۱۸۳۔

۳۲۔www.55a.net

☆''قومی انگریزی اردو لغت'' میں روزیتا لوح کی تعریف یوں کی گئی ہے۔:''سنگِ سیاہ کی ایک لوح جس پر مصری، عبرانی، پروہتی اور یونانی زبان میں تین متوازی تحریریں کندہ ہیں۔ یہ سل مصر میں روزیتا (Rosetta) نامی جگہ کے قریب سے ۱۷۹۹ء میں برآمد ہوئی تھی اور اس نے شمپو لیوں کے مصری خطِ تصویری کو سمجھنے اور پڑھنے میں اہم کردار ادا کیا۔آج کل یہ لوح برٹش میوزیم میں موجود ہے۔''(مترجم)

۳۳۔مسند احمد بن حنبل، رقم:۱۹۵۴۶۔

۳۴۔فتح الباری،۱۰/۱۸۲۔

۳۵۔نفس مرجع

۳۶۔نفس مرجع

۳۷۔مسند أبی یعلی، تحقیق: حسین سلیم أسد، دارالمأمون للتراث، دمشق، ۱۹۸۷م، رقم:۴۶۶۴۔

۳۸۔ابن حجر عسقلانیؒ، المطالب العالیۃ، دارالمعرفۃ، بیروت،۹/ ۲۱۷۔

۳۹۔ہیثمیؒ، مجمع الزوائد، دارالریان للتراث، القاہرۃ وبیروت، ۱۴۰۷ھ، ج۲ ص۳۱۴۔

۴۰۔فتح الباری، ج۱۰، ص۱۸۲۔

۴۱۔فیروز آبادی، القاموس المحیط، ج۱، ص۶۷۹
۴۲۔لسان العرب، ۵/ ۴۲۸۔
۴۳۔فتح الباری، ۱۰/ ۱۸۱۔
۴۴۔نفس مرجع۔
۴۵۔یہ بات ایک ویب سائٹ نے محمد علی البار (رکن قومی کالج برئے اطبالندن) کی کتاب ''العدوی بین الطب و حدیث المصطفیٰ'' کے حوالے سے نقل کی ہے، اصل کتاب مجھے نہ مل سکی۔
۴۶۔سنن أبی داود مع شرح: عون المعبود، دار احیاء التراث العربی، ط۲، ۱۹۹۵م، کتاب الأدب، باب فی اطفاء النار باللیل برقم: ۵۲۴۷۔
۴۷۔صحیح البخاری، کتاب الحیل، باب مایکرہ من الاحتیال فی الفرار من الطاعون، رقم: ۶۵۷۲۔
۴۸۔ویب سائٹ الجریزۃ: ۵/۱۰/۲۰۰۴م۔
۴۹۔www.bbcarabic.com19/02/2000
۵۰۔www.nooran.org/o/4/404.htm
۵۱۔www.bbcarabic.com19/02/2000
۵۲۔نفس مرجع۔
☆۔اصل لفظ تلقیح (Inoculation) ہے۔طب کی اصطلاح میں اس کا مطلب یہ ہے کہ انسانی جسم میں وائرس یا بیکٹیر یا داخل کر نا تا کہ ہلکی سی بیماری پیدا کر کے اس بیماری سے مامونیت یا تحفظ دیا جاسکے۔ (مترجم)
۵۳۔Encyclopedia Britannica, Article: "Quarantine"
۵۴۔نفس مرجع۔
۵۵۔نفس مرجع۔
۵۶۔نفسِ مرجع۔
۵۷۔صحیح بخاری، کتاب الحیل، باب مایکرہ من الاحتیال فی الفرار من الطاعون، برقم: ۶۵۷۳۔
۵۸۔www.heartdes.com
۵۹۔قرطبی، الجامع لأحکام القرآن، دار الشعب، القاھرۃ، ۳/ ۲۳۳۔
۶۰۔حدیث کے طرق کو ہم بعد میں ذکر کریں گے۔
۶۱۔صحیح بخاری، برقم: ۵۳۹۹۔
۶۲۔فتح الباری، ۱۰/ ۱۹۰۔
۶۳۔شرح الزرقانی علی الموطأ، دار الکتب العلمیۃ، بیروت، ط۱، ۱۴۱۱ھ/ ۴/ ۲۸۹۔

۶۴۔الامام مالک،الموطا،تحقیق:محمدفوادعبدالباقی،داراحیاءالتراث،مصر،رقم:۱۵۸۲۔
۶۵۔صحیح بخاری،رقم:۱۷۸۱،۵۳۹۹،صحیح مسلم،رقم:۱۳۷۹،مسندالامام احمد بن حنبل رقم:۷۲۳۳۔
۶۶۔مسنداحمد،برقم:۸۹۰۴۔
۶۷۔نفس مرجع،رقم:۱۰۲۷۔
۶۸۔صحیح بخاری،رقم:۶۷۱۵،سنن ترمذی،رقم:۲۲۴۲باب ماجاء فی صفة الدجال،مسندامام احمد بن حنبل، رقم:۱۲۲۶۶، مسندابی یعلی، رقم:۳۰۵۱،صحیح ابن حبان، موسسة الرسالة، بیروت، ط۲، ۱۹۹۳م، برقم:۶۸۰۴۔
۶۹۔مسندالامام احمد بن حنبل رقم:۱۵۲۷۰۔
۷۰۔مسند الحارث، (زوائد الھیثمی)، تحقیق: حسین احمد صالح، مرکز خدمة السنة، المدینة المنورة، ط۱، ۱۴۱۳ھ، باب ماجاء فی الطاعون، ۱/ ۳۵۸
۷۱۔مسندابی یعلی،رقم:۸۰۴۔
۷۲۔مسنداحمد،رقم:۱۵۹۳،الحاکم،المستدرک علی الصحیحین،مع تلخیص ذہبی،دارالفکر،بیروت،۱۹۷۸ھ، ۵۴۲/۴۔
۷۳۔مسند بزار،موسسة علوم القرآن،بیروت،ط۱،۱۴۰۹ھ رقم:۲۶۱۶۔
۷۴۔مصنف عبدالرزاق، تحقیق: حبیب الرحمٰن الاعظمی، المکتب الاسلامی، بیروت، ط۲، ۱۴۰۳ھ، ۱۱/ ۱۴۸، رقم:۲۰۱۶۰۔
۷۵۔المطالب العالیة، ۱/ ۳۷۰ رقم:۱۲۴۸۔
۷۶۔فتح الباری، ۱۰/ ۱۹۰۔
۷۷۔مجمع الزوائد، ج۳،ص۳۰۹۔
۷۸۔فتح الباری، ۱۰/ ۱۹۱۔
۷۹۔نفس المرجع، ۱۰/ ۱۹۰،شرح الزرقانی علی الموطأ، ۴/ ۲۸۹۔
۸۰۔قتال کے طور پر ابن کثیرؒ نے ’’البدایہ والنہایہ‘‘ میں مذکورہ دوسالوں کے واقعات کے تحت اس کا ذکر نہیں کیا۔۸۱۔صحیح ابن حبان، ج۷،ص۲۱۵۔
۸۲۔مصنف ابن ابی شیبة،مکتبة الرشد،الریاض، ط۱، ۱۴۰۹ھ، ج۶،ص۱۶۱۔
۸۳۔مجمع الزوائد، ۲/ ۳۱۱۔
۸۴۔فتح الباری، ۱۰/ ۱۹۳
۸۵۔صحیح بخاری، کتاب الطب، باب أجر الصابر علی الطاعون۔
۸۶۔مجمع الزوائد، ۲/ ۳۱۰۔

۸۷۔صحیح ابن حبان، ۷/ ۱۷ا رقم: ۱۹۱۱۔
۸۸۔سنن ابن ماجہ، تحقیق: محمد فواد عبد الباقی، دار الفکر، بیروت، رقم: ۲۴۰۴ باب أن الحد کفارۃ۔
۸۹۔مستدرک الحاکم، ۱/ ۱۱۴۔
۹۰۔فتح الباری، ۱۰/ ۱۹۲۔
۹۱۔نسائی، السنن الکبری، ۳/ ۲۵ رقم: ۴۳۷۲۔
۹۲۔مسند امام احمد بن حنبل، ج ۴، ص ۱۹۶ رقم: ۱۷۷۸۹۔
۹۳۔نفسِ مرجع، ج ۵، ص ۲۴۸، رقم: ۲۲۱۸۹۔
۹۴۔نفس مرجع۔
۹۵۔صحیح بخاری، کتاب الطب، باب أجر الصابر علی الطاعون، رقم: ۵۴۰۲۔
۹۶۔نفس مرجع، کتاب الطب: باب لا صفر وھو داء یأخذ البطن، رقم: ۵۳۸۷۔
۹۷۔سنن ترمذی، کتاب الطب، باب ماجاء لاعدوی ولاھامة ولاصفر، رقم: ۲۱۴۳۔
۹۸۔ابن جریر طبری، تہذیب الآثار، مطبعۃ المدنی، القاھرۃ، طباعت اور تاریخ مذکور نہیں ہیں۔، ج ۳، ص ۳۔
۹۹۔صحیح بخاری، کتاب الطب، باب الطیرۃ رقم: ۵۴۲۱۔
۱۰۰۔نفس مرجع، کتاب الطب، باب لاعدوی، رقم: ۵۴۴۰۔
۱۰۱۔صحیح مسلم، رقم: ۲۲۲۲ وتفسیر الطبری، ج ۱۵، ص ۵۱
۱۰۲۔سنن ابن ماجہ، کتاب الطب، باب من کان یعجبه الفال ویکره الطیرة، رقم: ۳۵۳۹۔
۱۰۳۔ابن کثیرؒ: تفسیر القرآن العظیم، دار الفکر، بیروت، ۱۴۰۱ھ (طباعت مذکور نہیں)، ج ۴، ص ۴۱۲۔ابنِ کثیر نے اس کو امام احمد کی طرف منسوب کیا ہے اور فرمایا ہے: امام احمد اس کے روایت کرنے میں منفرد ہیں۔
۱۰۴۔صحیح ابن حبان، ج ۱۳، ص ۴۹۷ رقم: ۶۱۲۷۔
۱۰۵۔تہذیب الآثار، ج ۳، ص ۱۱۔
۱۰۶۔نفس مرجع، ج ۳، ص ۲۴۔
۱۰۷۔طبرانی، المعجم الکبیر، ج ۸، ص ۱۸۴۔
۱۰۹۔صحیح مسلم، رقم: ۲۲۲۱۔
۱۱۰۔فتح الباری، ج ۱۰، ص ۲۴۲۔
۱۱۱۔سنن ابی داود، کتاب الطب، باب فی الطیرۃ، رقم: ۳۹۲۳۔
۱۱۲۔بیہقی، السنن الکبری، مکتبۃ دار الباز، مکۃ المکرّمۃ، ۱۴۱۴ھ، ۹/ ۳۴۷۔

۱۱۳۔صحیح بخاری، کتاب الطب، باب الجذام، رقم: ۵۳۸۰۔
۱۱۴۔صحیح مسلم، رقم: ۲۲۳۱۔
۱۱۵۔ابن ابی شیبۃ، المصنف، ج ۵،ص ۳۱۱۔
فتح الباری، ج ۱۰،ص ۱۵۹۔
۱۱۷۔ابن جریر طبری، تہذیب الآثار، ج ۳،ص ۱۹۔
۱۱۸۔عبدالرزاق، المصنف، ج ۱۱،ص ۲۰۵۔
۱۱۹۔فتح الباری، ج ۱۰،ص ۱۵۹۔
۱۲۰۔نفس مرجع۔
۱۲۱۔طحاوی، شرح معانی الآثار، عالم الکتب، ط۱، ۱۴۱۴ھ، کتاب الکراھۃ، باب الرجل یکون به الداء هل یجتنب أم لا، برقم: ۷۰۳۹۔
۱۲۲۔فتح الباری، ج ۱۰،ص ۱۶۱۔
۱۲۳۔عبداللہ بن مسلم بن قتیبہ الدینوری، تاویل مختلف الحدیث ، دارالجیل، بیروت، ۱۹۷۲م، ج ۱،ص ۱۰۳۔
۱۲۴۔نفس مرجع۔
۱۲۵۔فتح الباری، ج ۱۰،ص ۱۶۱۔
۱۲۶۔بیہقی، السنن الکبری، ج ۷،ص ۲۱۶۔
۱۲۷۔نفس مرجع، ج ۹،ص ۳۴۷۔
۱۲۸۔فتح الباری، ج ۱۰،ص ۱۶۱۔
۱۲۹۔محمد زکریا کاندھلوی، أوجز المسالک الی موطأ مالک، الکمتبۃ الامدادیۃ ، مکہ مکرمۃ، ط۳، ج ۱۴، ص ۴۰۶۔
۱۳۰۔أوجز المسالک، ج ۱۴،ص ۴۰۷۔
۱۳۱۔محمد بن یوسف العبدری المواق، التاج والاکلیل لمختصر خلیل، دارالفکر، بیروت، ط۲، ۱۳۹۸ھ، ج ۴، ص ۴۳۱۔
۱۳۲۔نفس مرجع۔
۱۳۳۔ابوعبداللہ محمد بن مفلح، الفروع، دارالکتب العلمیۃ، بیروت، ط۱، ۱۴۱۸ھ، ج ۶،ص ۵۔
۱۳۴۔دیکھئے: شاہ ولی اللہ محدث دہلوی، حجۃ اللہ البالغۃ، المکتبۃ السلفیۃ، لاہور، طباعت اور تاریخ مذکور نہیں، ج ۲،ص ۱۹۴۔
۱۴۵۔دیکھئے: رشید احمد گنگوھی، الکوکب الدری علی جامع الترمذی، ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیۃ،

کراتشی، ۱۴۰۷ھ، ج۲،ص۱۷۷۔

۱۳۶۔ دیکھئے: فتح الباری، ج۱۰،ص۱۸۴۔

۱۳۷۔صحیح بخاری، کتاب الطب، باب مایذکرفی الطاعون،رقم:۵۳۹۷۔

۱۳۸۔نفس مرجع۔

۱۳۹۔فتح الباری، ج۱۰،ص۱۸۶۔

۱۴۰۔مسندامام احمد بن حنبل، ج۳،ص۳۶۰رقم:۱۴۹۱۸۔

۱۴۱۔عبدالعظیم بن عبدالقوی المنذری، الترغیب والترھیب، دارالکتب العلمیۃ، بیروت، ط۱، ۱۴۱۷ھ، ج۲،ص۲۲۲۔

۱۴۲۔مجمع الزوائد، ج۲،ص۳۱۵۔

۱۴۳۔دیکھئے: الترغیب والترھیب، ج۲،ص۲۲۲۔

۱۴۴۔ابن عبدالبر،التمھیدلمافی الموطا من المعانی والاسانید ،وزارۃ عموم الاوقاف،المغرب، ۱۳۸۷ھ ج۶،ص۲۱۲۔فتح الباری، ج۱۰ص۱۸۷۔

۱۴۵۔اصل میں عربی لفظ ''بـرث'' ہے،یعنی نرم زمین،اس کی جمع 'بـراث' ہے۔اس سے مرادحمص کے قریب ایک زمین ہے جہاں شہداءاور صالحین کی ایک جماعت قتل ہوئی۔ابوالسعادات مبارک بن محمد ابن اثیر،النہایۃ فی غریب الحدیث والاثر،المکتبہ العلمیہ، بیروت،۱۳۹۹ھ، ج۱،ص۱۱۲۔

۱۴۶۔مسندامام احمد بن حنبل،رقم: ۱۲۰

۱۴۷۔مجمع الزوائد، ج۱۰،ص۶۱

۱۴۸۔مستدرک الحاکم مع تلخیص ذہبی، ج۳،ص۸۹

۱۴۹۔سنن أبی داود، کتاب الملاحم، باب فی ذکر البصرۃ، برقم: ۴۳۰۸

۱۵۰۔الطحاوی،شرح معانی الآثار،کتاب الکراھۃ، باب الرجل یکون به الداء هل یجتنب أم لا ، رقم: ۷۰۷۸

۱۵۱۔فتح الباری، ج۱۰،ص۱۸۷۔

۱۵۲أبوبکرمحمد بن عبداللہ ابن العربی،احکام القرآن، دارالفکر للطباعۃ،لبنان، طباعت وتاریخ مذکورنہیں، ج۱،ص۳۰۵۔

۱۵۳۔فتح الباری، ج۱۰،ص۱۹۰۔

۱۵۴۔ابن العربی،احکام القرآن، ج۱،ص۳۰۵۔

۱۵۵۔ابن عبدالبر،التمھید، ج۱۲،ص۲۶۰۔

۱۵۶۔شھاب الدین احمد بن ادریس قرافی،الذخیرۃ،دارالمغرب، بیروت،۱۹۹۴م، ج۱۳،ص۳۲۵

مولانا مفتی محمد زاہد*

پاکستان کا قانون توہین رسالت اور فقہ حنفی

توہین رسالت کے قانون کو ختم یا اس میں تبدیلی کرنے کی جو کوشش نظر آ رہی تھی اور جس کے پیچھے ایک خاص لابی بھی موجود تھی جو ہمیشہ پاکستانی عوام کے احساسات وجذبات کو سمجھنے سے قاصر رہتی ہے، یہ کوشش تو دینی جماعتوں کے باہمی اتحاد اور عوام کو متحرک کرنے کی صلاحیت دکھانے سے دم توڑ گئی ہے۔ اس پر یقیناً یہ جماعتیں اور عوام تبریک کے مستحق ہیں۔ اس مسئلے پر گرما گرمی کے دوران میں نے ایک نجی مجلس میں یہ بات عرض کی کہ موجودہ ماحول سے قطع نظر تعزیراتِ پاکستان کی دفعہ ۲۹۵سی کے متعدد پہلو علمی وفقہی لحاظ سے غور کے متقاضی ہیں، نارمل حالات میں علما کو ان پر بھی سنجیدگی سے غور کرنا چاہیے۔ اس پر ایک طالب علم نے سوال کیا کہ کیا نارمل حالات میں علما کو غور کی فرصت ملے گی؟ یہ سوال میرے ذہن کے ساتھ چپک کر رہ گیا ہے اور ابھی تک میرے دماغ میں گدگدی کر رہا ہے۔ دوسری طرف اس مسئلے پر عوامی اجتماعات میں جو طرزِ گفتگو اختیار کیا گیا یا کرنا پڑا، اس کی وجہ سے یہ تاثر عام ہو گیا ہے کہ یہ قانون ہماری قانون کی کتاب پر جس انداز سے موجود ہے، اسی طرح سے یہ اجماعی اور قطعی ہے جس میں کسی پہلو میں نہ تو فقہا کے درمیاں کوئی اختلاف موجود ہے اور نہ ہی کسی اختلاف کی گنجائش۔ عامۃ الناس سے لے کر اچھے خاصے پڑھے لکھوں تک بہت سے لوگ اس غلط فہمی کا شکار ہیں، جبکہ کسی شرعی مسئلے کی درست حیثیت واضح کرنا اہل علم کی ذمہ داری ہے۔ اس لیے خیال ہوا کہ فقہی عبارات اور اصطلاحات سے بوجھل کیے بغیر عام قاری کے لیے کم از کم فقہ حنفی کی پوزیشن اس مسئلے پر واضح کر دی جائے جس پر یہاں کے مسلمانوں کی بہت بڑی اکثریت عمل پیرا ہے۔

اگر یہ سوال کیا جائے کہ فقہ حنفی میں کیا شاتمِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی سزا موت ہے اور یہی متعین سزا ہے تو جواب اثبات میں ہوگا۔ لیکن دوسرا اہم سوال یہ ہے کہ اس سزا کی فقہ حنفی میں نوعیت کیا ہے؟ یہ سوال بھی کم اہم نہیں ہے، اس لیے کہ یہ سزا کہاں لاگو ہوگی اور کہاں نہیں، اس کا فیصلہ اسی سوال کے جواب سے ہوگا۔ فقہِ حنفی کے ایک طالب علم کے لیے یہ بات واضح ہے کہ یہ متعین سزا درحقیقت ارتداد کی سزا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حنفی کتب میں اس سزا کا تذکرہ عموماً کتاب الحدود کی بجائے کتاب الجہاد کے باب المرتد میں ملتا ہے۔ فقہ حنفی سے واقفیت رکھنے والے کے لیے یہ بات حوالہ جات کی محتاج نہیں۔ سزا کی نوعیت کے اس تعین کے بعد اس پر چند اثرات خود بخود مرتب ہو جاتے ہیں اور ان

* شیخ الحدیث جامعہ اسلامیہ امدادیہ، فیصل آباد۔ zahidimdadia@yahoo.com

اثرات کی تصریح بھی فقہ حنفی کی کتب میں موجود ہے، لیکن چونکہ یہ سطور ایک عام قاری کو مدنظر رکھ کر لکھی جا رہی ہیں، اس لیے یہاں عبارات پیش کرنے سے گریز کیا جا رہا ہے۔ (اہلِ علم کے لیے الشریعہ گوجرانوالہ میں مارچ ۲۰۱۱ء میں شائع ہونے والے مولانا مفتی محمد عیسیٰ صاحب گورمانی اور جناب پروفیسر مشتاق احمد صاحب کے مضامین کا مطالعہ مفید ہوگا)۔

(۱) جب یہ طے ہو گیا کہ یہ سزا ارتداد کے زمرے میں آتی ہے تو یہ بات بھی خود بخود طے ہو جاتی ہے کہ اس سزا کا اطلاق اسی شخص پر ہوگا جو پہلے سے مسلمان ہو۔ جو پہلے سے ہی غیر مسلم ہو، وہ ظاہر ہے کہ مرتد نہیں کہلا سکتا، اس متعین سزا کا اطلاق اس پر نہیں ہوگا۔ غیر مسلم اگر ایسا فعل کرتا ہے تو اس کے ساتھ کیا جائے گا، اس کا جواب ہم آگے چل کر ذکر کریں گے۔

(۲) چونکہ یہ سزا ارتداد کے طور پر دی جا رہی ہے، اس لیے جس بات پر یہ سزا دی جائے، اس میں ان تمام احتیاطوں کو پیشِ نظر رکھنا ضروری ہوگا جو فقہا کے نزدیک کسی شخص کو کافر اور مرتد قرار دینے کے لیے ضروری ہیں۔

(۳) مرتد کے بارے میں فقہ حنفی کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اگر وہ توبہ کر لے تو اس کی توبہ نہ صرف یہ کہ قبول کی جاتی ہے بلکہ قاضی کی یہ ذمہ داری ہے کہ اسے توبہ کی تلقین کرنے کا انتظام کرے اور اسے اس کا موقع دے۔

ہمارے ہاں جلسے جلوسوں میں جوشِ خطابت میں یہ بات کثرت سے کہی گئی ہے کہ اس جرم کی کوئی توبہ نہیں اور کسی انسان کو توبہ کی بنیاد پر یہ سزا معاف کرنے کا اختیار نہیں اور یہ کہ یہ بات امت میں ہمیشہ سے مسلمہ چلی آ رہی ہے، جبکہ توبہ قبول نہ کرنے کا نقطۂ نظر بعض فقہا نے اختیار ضرور کیا ہے، لیکن فقہ حنفی کا یہ نقطۂ نظر ہرگز نہیں ہے۔ علامہ ابن عابدین شامیؒ کی شخصیت سے فقہ حنفی کا کوئی بھی طالب علم ناواقف نہیں ہو سکتا۔ ان کی کتابوں سے حنفی اہل افتا کے ہاں سب سے زیادہ استفادہ کیا جاتا ہے۔ انہوں نے اپنی متعدد کتب میں مسئلے کے اس پہلو پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔ اہلِ علم ان کی کتاب رد المحتار کے باب اَحکام المرتدین اور توہین رسالت کے مسئلے پر ان کے مشہور رسالے ''تنبیہ الولاۃ والحکام'' (جو مجموعہ رسائل ابن عابدین میں شامل ہے) کی طرف رجوع کر سکتے ہیں۔

نویں صدی ہجری کے ایک حنفی عالم البزازیؒ (وفات: ۸۲۷ھ) نے سب سے پہلے یہ بات لکھی کہ اگر کوئی شخص نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں گستاخی کا مرتکب ہونے کے بعد سچے دل سے توبہ کر لیتا ہے اور آئندہ ایسی حرکت نہ کرنے کا وعدہ کرتا ہے، تب بھی اس کی سزا معاف نہیں ہوگی۔ بزازی کے بعد آنے والے بعض حضرات نے بھی ان کی یہ بات اسی طرح سے نقل کر دی، لیکن علامہ شامیؒ نے البزازی کی اس بات پر شدید رد کیا ہے اور یہ بتایا ہے کہ ان سے پہلے فقہ حنفی کا نقطۂ نظر، خواہ وہ کسی حنفی عالم نے بیان کیا ہو یا غیر حنفی نے، سب نے یہی بتایا ہے کہ فقہ حنفی کے مطابق شاتم رسول کی توبہ قابل قبول ہے۔ فقہ شافعی کا نقطۂ نظر بھی حنفیہ کے قریب قریب ہے۔ فقہ مالکی اور فقہ حنبلی میں بھی ایک ایک قول یہی ملتا ہے۔ اہل علم مسئلے کی علمی تفصیل تو مذکورہ حوالوں میں دیکھ سکتے ہیں، البتہ یہاں امام ابوحنیفہؒ کے براہِ راست شاگرد امام ابو یوسفؒ کی عبارت کا ترجمہ ذکر کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

''جو مسلمان مرد بھی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو برا بھلا کہے، آپ کی تکذیب کرے، آپ کی عیب جوئی کرے یا آپ کی تنقیص کرے تو اس نے اللہ کے ساتھ کفر کیا۔ اس کی بیوی اس سے جدا ہو جائے گی۔ اگر وہ

توبہ کرلے تو ٹھیک وگرنہ اسے قتل کر دیا جائے گا۔ یہی حکم عورت کا ہے، تاہم امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عورت کو (توبہ نہ کرنے کے باوجود بھی) قتل نہیں کیا جائے گا۔'' (کتاب الخراج ص ۱۸۲ مطبوعہ ادارۃ القرآن کراچی)

یادرہے کہ کتاب الخراج درحقیقت امام ابو یوسف کا خلیفہ ہارون الرشید کے نام خط ہے، اس لیے اس میں جو کچھ وہ تحریر فرما رہے ہیں، اس کی مخاطب ریاست ہے۔

بہر حال شاتم رسول کی توبہ قبول نہ ہونے کا قول بزازیؒ سے پہلے حنفیہ میں سے کسی نے ذکر نہیں کیا۔ گویا نویں صدی ہجری تک فقہ حنفی میں اس بات کا کوئی تصور موجود نہیں تھا۔ پھر بزازیؒ نے جو کچھ لکھا ہے، اس کے بارے میں علامہ شامی نے تفصیل سے ثابت فرمایا ہے کہ یہ کوئی باقاعدہ ان کی رائے نہیں ہے بلکہ انہیں بعض عبارات کے سمجھنے میں شدید غلطی ہوگئی ہے۔ تاہم فقہ حنفی ہی کی معروف کتاب ''الدر المختار'' (ج ۴ ص ۲۳۶) میں یہ ذکر کیا ہے کہ ۹۴۴ھ میں یہ امر سلطانی جاری ہوا تھا کہ اگر مجرم کی توبہ سچی معلوم ہو، پھر تو حنفیہ کے مذہب پر عمل کرتے ہوئے توبہ قبول کر لی جائے اور سزائے موت کی بجائے قید وغیرہ تعزیری سزا پر اکتفا کیا جائے اور اگر ایسا شخص ہو جس سے خیر کی کوئی توقع نہ ہو، توبہ محض بہانہ ہو (جس کا پتا اس جرم کے تکرار سے بھی چل سکتا ہے) تو فقہ حنفی کے علاوہ بعض دیگر فقہا کے قول پر عمل کرتے ہوئے اس کی توبہ قبول نہ کی جائے۔

یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ ۱۹۹۰ء میں اس مسئلے پر وفاقی شرعی عدالت کے معروف فیصلے، جس کی روشنی ہی میں پارلیمنٹ نے اس جرم پر عمر قید کی سزا کو حذف کر کے صرف سزائے موت کو برقرار رکھا تھا، میں بھی اس بات کی صراحت ہے کہ عدالت میں پیش ہونے والے متعدد اہل علم نے بھی یہی موقف اختیار کیا تھا کہ اس قانون میں توبہ کا موقع ملنا چاہیے۔ ان علما میں دیوبندی مکتب فکر سے دارالعلوم کراچی کے شیخ الحدیث مولانا سبحان محمودؒ، بریلوی مکتب فکر کے معروف عالم مفتی غلام سرور قادریؒ اور معروف اہل حدیث عالم حافظ صلاح الدین یوسف قابل ذکر ہیں۔ لیکن حیرت کی بات یہ ہے کہ شرعی عدالت کے فیصلے میں جو بحث کی گئی ہے، اس بحث کی پوری جھلک کورٹ آرڈر اور اس کی روشنی میں ہونے والی قانون سازی میں نظر نہیں آتی۔ بہتر ہوتا کہ اس وقت یہ مسئلہ اپیل کے لیے سپریم کے شریعت بنچ میں چلا جاتا جہاں اس وقت مفتی محمد تقی عثمانی اور پیر کرم شاہؒ جیسے جید علما موجود تھے۔ اس وقت وفاقی حکومت کی طرف سے اپیل کی بھی گئی تھی، لیکن اس وقت کے وزیر اعظم نواز شریف نے یہ اپیل واپس لینے کا حکم دیا اور یہ کہا کہ اس جرم کی سزا اگر موت سے بڑھ کر کوئی ہوتی تو وہ تجویز کی جاتی۔ نواز شریف صاحب کا جذبہ قابل قدر، لیکن بہر حال وہ باقاعدہ عالم دین نہیں ہیں۔ جناب اسماعیل قریشی ایڈووکیٹ صاحب نے ایک کتابچے میں لکھا ہے کہ انہوں نے اس وقت وزیر اعظم کو پیغام بھیجا تھا کہ یہ اپیل واپس لی جائے ''وگرنہ مسلمانوں کے جذبات اس حکومت کے خلاف بھی مشتعل ہو جائیں گے''۔ اسماعیل قریشی صاحب ہمارے لیے بہت ہی محترم ہیں، خاص طور پر ان کا جذبہ عشق رسول سب کے لیے مشعل راہ ہے، لیکن یہ بات سمجھ میں نہیں آ رہی کہ کسی شرعی مسئلے کو ماہرین شریعت پر مشتمل آئینی فورم پر اس لیے پیش کیا جاتا ہے کہ قرآن وحدیث کی روشنی میں مزید غور کر لیا جائے تو اس میں جذبات مشتعل ہونے والی کون سی بات تھی۔ اس سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ اس مسئلے میں شروع ہی سے صرف ایک نقطہ نظر کو جو کہ یہاں کی اکثریتی فقہ سے بھی مطابقت نہیں رکھتا، ایمان

اور عقیدے کا درجہ دے دیا گیا تھا۔ یاد رہے کہ مذکورہ فیصلہ صادر کرنے والے وفاقی شرعی عدالت کے بنچ میں کوئی باقاعدہ عالم دین شامل نہیں تھے، جبکہ سپریم کورٹ کے شریعت بنچ میں مذکورہ دو جید عالم موجود تھے۔

(۴) چوتھا نتیجہ سزائے موت کی مذکورہ فقہی نوعیت کا یہ ہوگا کہ امام ابوحنیفہؒ کے مذہب کے مطابق اس قانون کے تحت عورت کو سزائے موت نہیں دی جائے گی، جیسا کہ امام ابو یوسف کی عبارت میں گزرا۔ یہ بھی ذہن میں رہے کہ امام ابو یوسفؒ کی مذکورہ تصریح عمومی طور پر مرتدہ کے بارے میں نہیں ہے بلکہ خاص طور پر شاتمہ رسول کے بارے میں ہے۔

اب تک کی گفتگو کا حاصل یہ ہے کہ فقہ حنفی کی رو سے شاتم رسول کے سزائے موت متعین ہے بشرطیکہ جس سے جرم سرزد ہوا ہے، وہ مسلمان مرد ہو اور توبہ کرنے کے لیے تیار نہ ہو اور جرم کی نوعیت ایسی ہو کہ اسے بلاشک وشبہ ارتداد میں داخل کیا جا سکے۔ اگر کسی مجرم میں ان میں کوئی شرط مفقود ہو، مثلاً توہین کرنے والا غیر مسلم ہو یا ملزمہ عورت ہو تو کیا اسے یوں ہی چھوڑ دیا جائے؟ ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہوسکتا۔ ایک مسلمان معاشرے اور ملک میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی توہین کو کسی صورت برداشت نہیں کیا جا سکتا۔ یہ ایک انتہائی سنگین برائی ہے اور اسلامی ریاست کے فرائض میں برائیوں کی روک تھام بھی شامل ہے اور برائیوں کی روک تھام کے لیے سزا پر مشتمل قوانین بھی ناگزیر ہوتے ہیں۔ مذکورہ شرائط مفقود ہونے کی صورت میں شرعی طور پر کوئی متعین سزا تو موجود نہیں ہے، ایسے موقع پر تعزیری سزا سے کام لیا جاتا ہے۔ تعزیری سزا سے مراد وہ سزا ہے جو شریعت نے ازخود متعین نہیں کی ہوتی، اس کے بارے ریاست یا ریاستی اداروں کو یہ اختیار حاصل ہوتا ہے کہ وہ جرم اور مجرم کی نوعیت دیکھ کر اور حالات اور مصالح کو سامنے رکھ کر جو سزا مناسب سمجھیں، تجویز کر سکتے ہیں۔ ناگزیر حالات میں بطور تعزیر سزائے موت بھی دی جا سکتی ہے، بلکہ جہاں جرم کی نوعیت شدید ہو، وہاں سزائے موت ملنی چاہیے۔ مثلاً وہ علانیہ طور پر بار بار اس جرم کا ارتکاب کرتا ہے یا جرم کے انداز میں ڈھٹائی اور سرکشی واضح طور پر نظر آ رہی ہے۔

اس پر بحث ہوسکتی ہے کہ موجودہ حالات میں فقہ حنفی کے نقطہ نظر کو اختیار کرنا زیادہ مناسب ہوگا یا کسی اور رائے کو۔ موجودہ قانون فقہ حنفی کی بجائے بنیادی طور پر ابن تیمیہؒ کی رائے کی نمائندگی کرتا ہے۔ وہ بھی ایک قابلِ احترام رائے ہے، لیکن جس مسئلے میں فقہ حنفی کا اختلاف موجود ہو، اسے مسلمہ اور اجماعی مسئلے کے طور پر پیش کرنا بہرحال ایک دینی مسئلے کی غلط تصویر دکھانا ہے۔ تاہم یہ بات طے شدہ ہے کہ ایک اسلامی ملک میں توہین رسالت جیسا سنگین جرم کسی بھی صورت قابل برداشت نہیں ہے۔ اس کی روک تھام کے لیے قانون تو ضرور ہو، تاہم اس قانون کی تفصیلات پر دلائل شرعیہ کی روشنی میں غور ہوسکتا ہے۔ اہلِ علم سے یہ درخواست ہے کہ مسئلے کے تمام پہلوؤں کو اور ملک کی معروضی صورتِ حال کو سامنے رکھ کر سنجیدہ غور کا سلسلہ شروع کریں اور بجائے اس کے کہ کوئی موقع دیکھ کر حکومت کوئی لسٹم پسٹم ترمیم لے آئے اور دینی حلقوں کے ساتھ اسی طرح کا ہاتھ ہو جائے جیسا ۲۰۰۷ء میں حدود کے مسئلے پر ہوا تھا، علما کے لیے مناسب ہوگا کہ مختلف طبقات کے جائز تحفظات کو سامنے رکھ کر ازخود قرآن وسنت کی روشنی میں کوئی قانونی پیکیج پیش کر دیں۔

جیسا کہ شروع میں عرض کیا گیا، یہاں دلائل کی تفصیل میں جانا مقصود نہیں ہے۔ تاہم اختصار کے ساتھ اتنا عرض کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلے میں عہدِ رسالت کے جن واقعات کا حوالہ دیا جاتا ہے، ان میں کچھ لوگ تو ایسے

تھے جن کا اسلامی ریاست کا شہری ہونا ہی ثابت نہیں ہے۔ بعض تو محارب (برسرِ پیکار) تھے۔ بعض کے اس جرم کے علاوہ اور بھی کئی جرائم تھے اور یہ بات تو اکثر و بیشتر واقعات میں ہے کہ ان سے یہ جرم ایک آدھ مرتبہ صادر نہیں ہوا تھا، بلکہ بار بار اور عادت کے طور پر انہوں نے یہ وطیرہ اپنایا ہوا تھا۔ اس جرم پر سیاسۃً یا تعزیراً سزائے موت کے سلسلے میں متعدد فقہاء حنفیہ نے اسی صورتِ حال یعنی عادت اور تکرار کا ذکر کیا ہے۔ اس سلسلے میں صرف ابوداود کی ایک روایت کی مثال دینا مناسب ہوگا جس کا ہمارے ہاں عام تقریروں میں بکثرت حوالہ دیا گیا ہے۔ اس واقعے کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک صحابی نے اپنی باندی کو اس وجہ سے قتل کر دیا تھا کہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں گستاخی کی مرتکب ہوئی تھی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس صحابی کے خلاف کوئی کارروائی نہیں کی تھی۔ لیکن اسی واقعے میں یہ بھی مذکور ہے کہ وہ باندی بار بار ایسا کر رہی تھی کہ اور اس صحابی نے اسے کئی بار سمجھا بجھایا بھی، لیکن پھر بھی وہ باز نہیں آئی۔ اس سے یہ بات بھی نکل رہی ہے کہ اس مسئلے میں سمجھانے بجھانے کا بھی کوئی خانہ موجود ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں یہ نہیں فرمایا کہ اتنی مرتبہ سمجھانے بجھانے میں کیوں لگے رہے، تمہیں تو پہلی مرتبہ اسے سزائے قتل دلوانے کی فکر کرنی چاہیے تھی، کیونکہ اس طرح کی بات ایک دفعہ منہ سے نکلنے کے بعد سزائے موت کے علاوہ کوئی پہلو زیرِ غور آ ہی نہیں سکتا۔

حقیقت یہ ہے کہ ہم عہدِ رسالت کے توہینِ رسالت کے واقعات کو جب اس انداز پیش کرتے ہیں جس سے یہ تاثر ابھرتا ہے کہ ابن خطل جیسے کچھ لوگوں سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں گستاخی کے چند لفظ نکلے تو محض اتنے پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اتنا سخت ایکشن لیا کہ خواہ وہ کتنی معافیاں مانگ لے، اس کے لیے آپ نے معافی کی کوئی گنجائش نہیں رکھی اور غلافِ کعبہ پکڑے ہوئے ہوں، تب بھی انہیں قتل کرنے کا حکم دیا (کیونکہ ابن خطل جیسے لوگوں کے دیگر جرائم اور شرانگیزیوں کا ہم تذکرہ کرنے کی زحمت نہیں کرتے۔ ہماری خطابتوں کے سیاق وسباق سے عام سیدھا سادہ آدمی یہی تصور کرتا ہے کہ یہ لوگ آسیہ مسیح جتنے ہی مجرم ہوں گے۔) جب اس انداز سے ہم ان واقعات کو پیش کر رہے ہوتے ہیں تو مجھے یہ احساس ہوتا ہے کہ کیا ہم واقعی رحمۃ للعالمین صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت طیبہ کی درست تصویر کشی کر رہے ہیں اور کیا ہم آپ کی سیرتِ مبارکہ کی خدمت کر رہے ہیں؟ یہ سب کچھ جذبۂ محبت میں اور نیک نیتی سے سہی، لیکن غیر شعوری طور پر اپنے نتائج کے اعتبار سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف مغرب کے ملعون کارٹون سازوں کے مقاصد کی تو اس سے تائید نہیں ہو رہی اور ہم کہیں یہ تأثر تو پیدا نہیں کر رہے کہ نعوذ باللہ ثم نعوذ باللہ ثم نعوذ باللہ ألف مرۃ، ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم ایسے تھے کہ ایک دفعہ بھی جب کوئی ان کے خلاف بات کہہ دیتا تھا تو اسے کسی قیمت پر معاف کرنے کے لیے تیار نہیں ہوتے تھے۔ ہمارے طرزِ عمل کے بارے میں ممکن ہے، میرا یہ احساس درست نہ ہو، تاہم غور کے لیے یہ سوال اہل علم وفکر کی خدمت میں پیش کرنے میں کوئی حرج محسوس نہیں ہوا۔ اگر کوئی صاحب اس ناکارہ کی غلطی پر تنبیہ فرمائیں گے تو خوشی ہوگی۔

پاکستان میں فقہ و افتا کے خدوخال: جائزہ اور تجاویز

برِّ صغیر میں فقہ و افتا کے رجحانات کا جائزہ ایک اہم اور دلچسپ موضوع ہے، کیوں کہ اس خطے کے مسلمانوں کی سیاسی، تہذیبی، علمی اور فکری تاریخ دنیا کے دیگر کئی خطوں کے مسلمانوں کے مقابلے میں کافی مختلف قسم کے تجربوں سے گزری ہے۔ مسلمانوں نے یہاں عددی اقلیت ہونے کے باوجود صدیوں تک حکومت کی ہے۔ اس سے قبل اسلامی تاریخ میں اس کی ایک بڑی مثال اندلس کی ملتی ہے، لیکن ایک تو اس فرق کے ساتھ کہ اندلس میں مسلم اقتدار کے دور میں اسلامی ادبیات میں جو اضافہ ہوا اور جو کچھ وہاں کے مسلمانوں نے علمی دنیا کو دیا، اس کے مقابلے میں برِّ صغیر میں مسلمانوں کے دورِ اقتدار کا علمی اضافہ کافی کم معلوم ہوتا ہے، دوسرے اس فرق کے ساتھ کہ اگرچہ یہاں بھی ایک وقت ایسا آیا کہ مسلمانوں کو اپنے اقتدار سے محروم ہونا پڑا اور یہاں کے باشندوں کو اپنے وقت کی سب سے بڑی نو آبادیاتی طاقت کی براہِ راست غلامی کا تجربہ ہوا؛ لیکن بہ فضل خدا مسلمانوں کے وجود اور ان کے اسلامی تشخص کا وہ حشر نہیں ہوا جو سپین میں ہوا تھا۔

۱۹۴۷ء میں حصولِ آزادی اور پاکستان بن جانے کے بعد بھی یہاں کی دینی بالخصوص فقہی فکر کو نئے حالات اور تجربات سے گزرنا پڑا اور یہ سلسلہ تاحال جاری ہے۔ پاکستان بن جانے کے بعد ایک اعتبار سے دیکھیں تو یہاں کی فقہی فکر میں کسی قابلِ ذکر تبدیلی کی توقع نہیں کی جاسکتی تھی؛ اس لیے کہ مسلمانوں کے تقریباً تمام مکاتبِ فکر- بالخصوص اہلِ سنت کے تین بڑے مکاتبِ فکر- کے بڑے بڑے علمی مراکز اور فتاویٰ کے مراجع ان مسلم اقلیتی علاقوں میں واقع تھے جو پاکستان کا حصہ نہیں بنے، اور وہیں سے آئے ہوئے فقہی ذخیرے یا ان سے مستفید ہونے والی شخصیات ہی نے قیامِ پاکستان کے بعد یہاں دینی علوم کی نشر و اشاعت اور ترویج و فروغ کا فریضہ سنبھالا۔ پورے غیر منقسم ہندوستان کی فقہی فکر کا ایک ہی تسلسل ہونا چاہیے، اور کافی حد تک ایسا ہے بھی؛ اس لیے کہ دونوں ادوار کی فقہی ادبیّات میں اپنی بیشتر خصوصیات میں مماثلت پائی جاتی ہے۔ یہ مماثلت تقسیم کے بعد کے دور میں سرحد کے دونوں طرف پیدا ہونے والے فقہی بالخصوص افتا کے ذخیرے میں بھی کافی حد تک بہ آسانی دیکھی جاسکتی ہے۔ تاہم قیامِ پاکستان کے بعد یہاں کے نئے حالات و واقعات نے فقہی لٹریچر اور رجحانات پر اپنے اثرات بھی چھوڑے ہیں جو پچھلے دور میں یا اسی دور میں سرحد کی دوسری جانب شاید اس سطح پر وجود میں نہ آئے ہوں۔ مثال کے طور پر فقہ کی بنیاد پر قانون سازی کے حوالے سے بحث کی برِّصغیر میں شاید صدیوں سے کوئی مضبوط روایت

نہیں رہی۔ اس کی ایک وجہ تو یہ تھی کہ بادشاہی نظام ہونے کے باعث قانون سازی اور ریاستی امور سے عام لوگوں اور اہلِ دانش کی لاتعلقی رہی اور دوسری وجہ انگریزی دور اقتدار میں مسلمانوں کی محکومیت اور قانون سازی میں مؤثر عمل دخل سے محروم ہونا تھا۔ پاکستان بن جانے کے بعد اس نئے ملک کی حد تک یک دم اسلام ایک اقلیتی مذہب سے ملک کے اکثریتی مذہب میں تبدیل ہوگیا۔ اس ملک کے حصول میں نفاذِ اسلام کے نعرے کا ایک اہم اور مؤثر عنصر کردار ادا رہا تھا، نیز قرار دادِ مقاصد کی شکل میں باقاعدہ قانون سازی کے ذریعے پاکستان بنانے والی نسل نے اللہ تعالیٰ کی حاکمیت اور عوام کی نمائندہ حکومت کے تصور کو اس نئے ملک کی منزل قرار دے دیا تھا؛ اس لیے بہت سے ایسے دستوری مسائل زیر بحث آئے جو اس اہمیت کے ساتھ پہلے زیرِ بحث نہیں آئے تھے۔ قانون سازی کے حوالے سے کئی نئی بحثوں کا دروازہ کھلا اور ان بحثوں میں علما کے ان طبقوں کو بھی حصہ لینا پڑا جو اس سے پہلے اس طرح کی بحثوں کے عادی نہیں تھے۔ پھر دین کی تشریح و تعبیر کے حوالے سے اگرچہ آزادی سے پہلے بھی برّ صغیر میں مختلف رجحانات موجود تھے، جنہیں عموماً دو بڑے حصوں میں تقسیم کیا جاتا ہے: ایک جو قدیم طرز کی دینی درس گاہوں کے فیض یافتہ اور ان سے تعلق رکھنے والے تھے، دوسرا جدید حلقہ جن کا تعلق عموماً عصری جامعات سے تھا اور نئے رجحانات اور آرا رکھتے تھے۔ ان دونوں حلقوں میں بحثوں کا سلسلہ تو پہلے بھی چل رہا تھا لیکن اس کا تعلق فقہی مسائل سے کم اور فکری امور سے زیادہ تھا۔ مؤخر الذکر حلقہ چند ایک مسائل کو چھوڑ کر عموماً جزوی فقہی معاملات سے بحث نہیں کرتا تھا، لیکن قانون سازی پر بحث میں، جو کہ بنیادی طور پر فقہی بحث ہی تھی، اس حلقے نے بھی بھرپور حصہ لیا۔ اس صورتِ حال نے فقہی ادبیّات میں نیا اضافہ کیا۔ پھر خود قانون سازی کی بحثوں کے علاوہ نفاذِ اسلام کے طریقِ کار اور اس کے لیے جدّ وجہد کی تفصیلات پر بحث نے جہاں بہت سے فکری اور پالیسی کے مسائل کھڑے کیے، وہیں اس حوالے سے بعض فقہی بحثوں اور فتووں کا سامنے آنا بھی ایک ناگزیر امر تھا۔ اس کے علاوہ پچھلی چند دہائیوں کے دو واقعات ایسے ہیں جنہوں نے پاکستان پر عمومی طور پر بہت گہرے اثرات مرتب کرنے کے ساتھ ساتھ فقہ وافتا میں بھی کئی بحثوں کا باب کھولا ہے۔ ان میں ایک واقعہ افغانستان میں روسی فوج کی مداخلت کا ہے اور دوسرا واقعہ گیارہ ستمبر ۲۰۰۱ء کے بعد افغان منظر اور اس کے نتیجے میں خطے میں پیدا ہونے والے واقعات کا تسلسل ہے۔ ان دونوں واقعات نے کئی سوالات جنم دیے جو اتنی اہمیت کے ساتھ پہلے سامنے نہیں آئے تھے اور ان پر مختلف لوگوں نے اپنے اپنے منہجِ فکر کے مطابق اظہارِ خیال کیا اور اس کے نتیجے میں قابلِ ذکر فقہی لٹریچر وجود میں آیا۔ بعض مسائل، مثلاً مسلمان ریاست کے اندر، پرتشدد طریقے اختیار کرنے کے بارے میں علما کو بعض فورمز کے ذریعے مشترکہ رائے کا اظہار بھی کرنا پڑا۔

پاکستان بننے کے باوجود اسلامی قوانین کی تدوین پر کافی بحثیں بھی ہوئیں اور خاصا کام بھی ہوا ہے۔ یہ ایک مستقل مطالعے کا موضوع ہے۔ اگرچہ اسلامی قانون کی تدوین کوئی نئی بات نہیں ہے؛ خلافتِ عثمانیہ کے آخر تک کے دور میں، جسے ہم اسلامی روایت اور عمل کے تسلسل کا دور بھی کہہ سکتے ہیں، اگر کچھ غلطیاں بھی ہوئیں تو وہ اپنی ہی زمین کی پیداوار تھیں، اس دور میں بھی تدوینِ قوانین پر کام ہوئے۔ اس سلسلے میں خلافتِ عثمانیہ کے سول لا پر مشتمل **مجلة الأحكام العدلية**، خلافتِ عثمانیہ کے دستور مجریہ ۱۸۷۷ء اور تونس کی مملکۃ الحسینین کے دستور مجریہ ۱۸۶۱ء کا ذکر کیا جاسکتا ہے۔ اس دور میں جتنے قوانین مدوّن ہوئے ان میں مغربی فکر کی جھلک اور تسویدِ قانون کے مغربی طریقوں کے اثرات نمایاں ہیں۔ خلافتِ عثمانیہ کے اس دور میں جاری ہونے والے کئی قوانین میں تو باقاعدہ فرانسیسی قوانین سے استفادہ کیا گیا، البتہ اس کے ساتھ شریعتِ اسلامیہ سے مطابقت کا بھی لحاظ رکھا گیا۔[1] عثمانی دستور کے اجرا میں جہاں بہت سی داخلی تحریکات کا اثر تھا وہاں سلطنتِ عثمانیہ کی بیرونی دنیا میں ساکھ کو بہتر بنانا بھی پیشِ نظر تھا[2] اور یہ داخلی تحریکات بھی مغرب سے متأثر تھیں۔ اسی طرح **مجلة الأحكام العدلية** کے مرتبین کی ایک رپورٹ سے واضح ہوتا ہے کہ اس تدوین میں ایک امر یہ بھی پیشِ نظر تھا کہ اس زمانے میں شرعی عدالتوں کے علاوہ جو عام عدالتیں بھی کام کر رہی تھیں ان کے اور شرعی عدالتوں کے فیصلوں میں ٹکراؤ نہ ہو۔ گویا یہاں بھی شرعی اور مغربی قوانین میں ہم آہنگی پیدا کرنا مقصود تھا۔[3] تیونس کا دستور ۱۸۶۱ء بھی، جسے بائے محمد صادق نے جاری کیا تھا، مغربی اثر و رسوخ کا نتیجہ تھا، بلکہ کہا جاتا ہے کہ فرانس نے اپنے سفیر کے ذریعے اس کی تیاری میں کافی مدد دی تھی۔[4] ان حقائق کو مدّ نظر رکھتے ہوئے محققین کے لیے یہ سوال دل چسپی کا موضوع ہو سکتا ہے کہ اُس دور کی تحریکِ تدوین قوانین اور آج کی اسی طرح کی کاوشوں میں کیا فرق ہو سکتا ہے؛ جب کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ جاتے ہوئے اور وہاں سے واپس آتے ہوئے راستے میں انہیں منزلوں سے گزرنا

۱- محمد فرید بک، **تاريخ الدولة العليّة العثمانية**، تحقیق: احسان حقی، بیروت، دارالنفائس، طبع اول ۱۹۸۱ء، ص ۶۰۲

۲- نفسِ مصدر، ص ۶۰۴۔ اس دستور میں "مبعوثان" کے نام سے ایک پارلیمنٹ بھی تجویز کی گئی تھی جو اگرچہ زیادہ بااختیار نہیں تھی، لیکن یہ دستور زیادہ عرصہ چل نہ سکا۔

۳- فرید بک، مرجعِ سابق، ص ۵۴۷

۴- توفیق بن عبدالعزیز سدیری، **الإسلام والدستور**، سعودیہ، وزارۃ الشئون الدینیہ، باب ثالث، ص ۱۳۴

ہوتا ہے؟ جس دور کی اوپر بات کی گئی یہ وہ دور تھا جس سے پہلے خالصتاً مسلمانوں کا اپنا حکم نافذ تھا، اور اچھا یا برا جو کچھ تھا، اپنی پیداوار تھی؛ لیکن اسباب و وجوہات سے قطع نظر، دستور سازی اور قوانین کی مذکورہ تدوین کا سفر مکمل سیکولر ازم پر جا کر ختم ہوا، جب کہ آج کے پاکستان کے تجربے میں صورتِ حال بر عکس ہے۔ یہ تجربہ ایک مکمل دورِ غلامی کے بعد کیا جا رہا ہے۔ غلامی کے اس دور میں قوانین اور ریاست کے انتظامی اور ادارہ جاتی ڈھانچے کو مکمل طور پر مغربی انداز میں مرتب اور منظم کیا جا چکا تھا۔ اب اس مغربی نظام کی تہذیب و تنقیح کر کے اسے اسلام کے مطابق بنانے کا عمل تجربے کے مرحلے سے گزر رہا ہے اور خلافت کے سقوط سے پہلے کے تجربوں کے ساتھ اس تجربے کی متعدد مشابہتیں گنوائی جا سکتی ہیں۔ سوال یہاں یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگرچہ یہ سفر اسی طرح کی منزلوں سے گزرتا ہوا معلوم ہوتا ہے، لیکن کیا اس پہلو کو موجبِ اطمینان کہا جا سکتا ہے کہ سفر سست رفتار ہونے کے باوجود اس کے نتائج پہلے تجربے سے مختلف ہیں؟ پہلے مسلمانوں کے اپنے تاریخی تسلسل پر مبنی نظام کو مغربی معیارات کے مطابق بنانے کی کوشش تھی اور اب نئے تجربے میں مغربی انداز سے بنے ہوئے نظام کو اسلام کے مطابق بنانے کی بات ہو رہی ہے۔ برّصغیر کے ایک خطے پاکستان کے اس قانونی اور فقہی تجربے کا اس زاویے سے بھی تجزیہ کیا جا سکتا ہے۔

کہنے کا اصل مقصد یہ ہے کہ باوجود اس کے کہ پاکستان کے فقہی رجحانات اور یہاں کا فقہی لٹریچر کافی حد تک تقسیم سے پہلے کے دور کا تسلسل معلوم ہوتا ہے، اس میں کچھ ایسے منفرد خدّ و خال ضرور موجود ہیں جن کی بنیاد پر برِّصغیر کی فقہی ادبیات کے اس حصے کا الگ سے مطالعہ کیا جا سکے۔

زیرِ نظر سطور میں پاکستان میں فقہ و افتا میں پائے جانے والی صورتِ حال کے ان خدّ و خال کا جائزہ لینے کی کوشش کرنا مقصود ہے جنہیں نظر انداز کر کے اس شعبے میں مستقبل کے لائحۂ عمل کے بارے میں کچھ طے کرنا اور بہتری لانا راقمِ حروف کے خیال میں مشکل ہو گا، خواہ وہ خدّ و خال پاکستان بننے کے بعد کے دور کے ہوں یا ما قبل کا تسلسل ہوں۔ اس لحاظ سے ان سطور کو ایک تحقیقی مقالے سے زیادہ شاید مجموعۂ تجاویز قرار دینا مناسب ہو۔

۱۔ افتا کے شعبے کا پرائیویٹ اور عوامی ہونا

مسلمانوں کی عمومی روایت یہ رہی ہے کہ افتا سمیت دینی راہ نمائی کے تمام شعبے پرائیویٹ رہے ہیں اور ان کا انحصار عامۃ الناس کے اعتماد پر رہا ہے۔ علما اور فقہا، علمی اور فقہی بحثوں کے ذریعے اپنے اپنے نتائجِ فکر پیش کرتے رہے اور لوگ اپنے اپنے اعتماد، اطمینان، یا کسی فقہی فکر تک رسائی کے اعتبار سے عمل کرتے رہے۔ دینی

راہ نمائی کے پرائیویٹ ہونے کی یہ صورتِ حال پاکستان میں آج بھی کئی اسلامی ملکوں کے مقابلے میں زیادہ نمایاں ہے۔ کئی اسلامی ملکوں میں ریاستی سطح پر افتا کے شعبے قائم ہیں، بعض ملکوں میں پرائیویٹ افتا بھی کسی نہ کسی طرح ریاستی نگرانی کے تابع ہے۔ ایسے اسلامی ملک بھی موجود ہیں جہاں ریاستی اجازت کے بغیر کوئی فقیہ، عالم یا دینی راہ نما نہ تو دینی راہ نمائی کا کوئی ادارہ یا تنظیم بنا سکتا ہے اور نہ اس طرح کے کسی مقصد کے لیے اپنا حلقہ وغیرہ ہی قائم کر سکتا ہے؛ جب کہ پاکستان میں اسلامی قانون سازی کے حوالے سے مشاورت، معاونت یا فیصلے کرنے کے ریاستی ادارے تو قائم ہیں، لیکن عموماً وہ لوگوں کو ان کی ذاتی اور عملی زندگی میں راہ نمائی نہیں دیتے، اور کبھی وہ ایسا کر بھی لیں تو انھیں عامۃ الناس میں خاص پذیرائی نہیں ملتی؛ بلکہ میڈیا کے حالیہ پھیلاؤ سے پہلے ہمارے ملک میں بہت بڑی اکثریت کا رجحان یہ رہا ہے کہ اگر کسی معاملے میں وہ دین پر عمل کرنے کا ارادہ کرتے تو عموماً علما کے اسی حلقے سے رجوع کرتے جسے روایتی حلقے سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ ان روایتی حلقوں میں مختلف ذوق اور مزاج کے اہلِ علم موجود رہے ہیں، جس سے عامۃ الناس کو شریعت میں موجود تنوّع کے پہلو سے مستفید ہونے کا بھی موقع ملتا رہا اور تعددِ آرا کی ایک صورت دست یاب ہوتی رہی ہے۔ الیکٹرانک میڈیا کے ہمارے ملک میں پھیلاؤ کے بعد یہ تبدیلی تو ضرور آئی کہ روایتی اہلِ افتا کے ساتھ دینی علوم سے شغف رکھنے والے غیر روایتی حضرات کا بھی ایک حلقۂ اتباع قائم ہوا اور ان سے دینی راہ نمائی حاصل کرنے کا سلسلہ شروع ہوا ہے، لیکن دینی راہ نمائی کی پرائیویٹ ہونے کی خصوصیت اب بھی برقرار ہے؛ اس لیے کہ موٴخر الذکر حلقوں کی کاوشیں بھی بنیادی طور پر غیر سرکاری ہی ہیں۔ اس صورتِ حال کا برقرار رہنا ہی اسلام کے فرد کی آزادی اور سادگی والے مزاج سے مطابقت رکھتا ہے۔ اگر یہ چیز مقصود نہ ہوتی تو زیادہ سے زیادہ مسائل کو ابتدا ہی سے نص کے ذریعے متعین کر دیا جاتا، جب کہ ہم دیکھتے ہیں کہ عملی مسائل کا بہت بڑا حصہ غیر منصوص مسائل پر مشتمل ہے۔ مولانا مناظر احسن گیلانی نے بڑی تفصیل سے ثابت کیا ہے کہ مسائل میں نصوص کی یہ خاموشی اتفاقی نہیں بلکہ قصداً تھی، اور انھوں نے تفصیل سے اس سکوت کے فوائد پر روشنی ڈالی ہے۔[۵] قرونِ اولیٰ میں کم از کم دو مرتبہ ایسے مواقع پیدا ہوئے جب اعلیٰ سطح پر یہ تجویز سامنے آئی کہ اجتہادی مسائل میں ریاست مداخلت کرتے ہوئے لوگوں کے لیے ایک راہِ عمل متعین کر کے اس پر انہیں مجتمع کر دے؛ لیکن ان دونوں موقعوں پر اس تجویز کو قابلِ قبول نہیں سمجھا گیا۔ ایک موقع وہ تھا جب عمر بن عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ کے سامنے یہ تجویز رکھی گئی کہ وہ لوگوں کو فروعی مسائل میں ایک ہی بات پر جمع کر کے اختلاف کا خاتمہ کر دیں؛ لیکن

۵- مناظر احسن گیلانی، مقدمہ **تدوین فقہ**، لاہور، مکتبہ رشیدیہ، ۱۹۷۶ء، ص۱۰۹

خلیفہ وقت نے اس تجویز سے اتفاق نہیں کیا اور یہ کہا کہ میں کبھی بھی یہ خواہش نہیں کروں گا کہ اہلِ علم کے درمیان اختلاف نہ ہو؛ اس لیے کہ اگر اختلاف نہ ہوتا تو وسعت کے پہلو نہ نکلتے۔[6] دوسرا موقع اس وقت پیش آیا جب امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے خلیفہ وقت نے یہ درخواست کی کہ ان کی مؤطا کو خلافت کی عمل داری والے تمام علاقوں میں نافذ کر دیا جائے، لیکن امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے اس تجویز کو پسند نہیں کیا اور خلیفہ کو ایسا کرنے سے منع کر دیا۔[7]
خیر القرون کی ان دو مثالوں سے بھی واضح ہو جاتا ہے کہ اسلام کا اصل مزاج یہی ہے کہ دینی راہ نمائی خصوصاً فقہی راہ نمائی بنیادی طور پر پرائیویٹ رہے۔ اور جیسا کہ عرض کیا گیا برصغیر کے تمام ملکوں میں اب تک یہی صورتِ حال برقرار ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس شعبے کو پرائیویٹ اور عوامی رکھنا برصغیر کے دینی حلقوں کی بہت بڑی کامیابی ہے، جس کا بنیادی کریڈٹ روایتی حلقوں ہی کو جاتا ہے کہ انھوں نے مالیات سے لے کر ہر معاملے میں عوام پر انحصار کیا اور ایسا نظامِ عمل اپنایا جس کی وجہ سے عوام سے رابطہ رکھنا ان کی مجبوری بنا رہا۔ اب بھی دینی راہ نمائی اور اس سے منسلکہ شعبوں کے، جن میں تعلیم سرِ فہرست ہے، پرائیویٹ ہونے کی خصوصیت برقرار رکھنے کے لیے عوام ہی کے اعتماد کی ضرورت ہے۔ اس اعتماد کو برقرار رکھنے بلکہ اس میں اضافے کے لیے کن اقدامات کی ضرورت ہے؟ یہ بڑا اہم سوال ہے جس پر ان حلقوں کو سنجیدگی سے غور کرنا چاہیے۔ ویسے تو یہ ایک مستقل اور تفصیل طلب موضوع ہے، لیکن یہاں چند امور کی طرف اشارہ کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

الف- دینی راہ نمائی حاصل کرنے کا دائرہ کار

ایک بڑا اہم سوال یہ ہے کہ عام لوگ زندگی کے کن شعبوں سے متعلق راہ نمائی کے لیے کسی دار الافتا یا کسی مفتی کی طرف رجوع کرتے ہیں؛ اس مقصد کے لیے ایک سروے کی ضرورت ہے۔ عام اندازہ یہ ہے کہ اگر ملک کے مراکزِ افتا میں آنے والے سوالات کا جائزہ لیا جائے تو درجِ ذیل نوعیت کے سوالات سب سے زیادہ نظر آئیں گے: (الف) عبادات سے متعلق سوالات (ب) بعض عائلی مسائل، بالخصوص طلاق کے مسائل (ج) وراثت اور وصیت کے مسائل (د) دوسرے فرقے یا بعض شخصیات کے بعض اعتقادات، اقوال یا عبارات کے بارے میں سوال کہ ایسا شخص مسلمان ہے، کافر ہے یا فاسق، بالخصوص یہ کہ اس کے پیچھے نماز ہوتی ہے یا نہیں

۶- عبد اللہ بن عبد الرحمن الدارمی، السنن، کتاب العلم، باب اختلاف العلماء

۷- ابن حجر مکی ہیثمی، الخیرات الحسان، کراچی، ایچ ایم سعید کمپنی، ۱۴۰۱ھ، ص ۱۰

اور یہ کہ ایسے شخص کا نکاح بر قرار ہے یا نہیں؟ (ہ) مساجد کے ائمہ کے بعض افعال کے بارے میں سوال کہ کیا اس کے ہوتے ہوئے وہ امامت کا یا مؤذن بننے کا اہل ہے یا نہیں، بالخصوص چند "منکرات" کے حوالے سے سوالات، مثلاً یہ کہ وہ ٹی وی دیکھتا ہے یا اس کے گھر میں ٹی وی ہے، اس کی بیوی "شرعی پردہ" نہیں کرتی، اس کی بیٹیاں کالج میں پڑھتی ہیں وغیرہ وغیرہ؛ اس طرح کے امام کا حکم کیا ہے؟۔ اس طرح کے مسائل کے علاوہ جیتی جاگتی زندگی کے باقی شعبوں کے بارے میں سوالات بہت ہی کم ہوتے ہیں۔ اس کی وجوہات کا جائزہ لینے کی ضرورت ہے؛ آیا اس کی وجہ ہمارے عمومی وعظ و خطابت کی خامی ہے کہ اس کے ذریعے لوگوں کو اس طرف متوجہ نہیں کیا جا سکا کہ دینی راہ نمائی حاصل کرتے ہوئے اصل پوچھنے کی چیزیں کیا ہیں اور یہ کہ ان چند موضوعات کے علاوہ دین کے اور شعبے بھی ہیں، یا اس کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے ہاں فقہ و افتا کا شعبہ زندگی کے عام شعبوں میں لوگوں کو مطمئن نہیں کر پایا یا اس کی وجہ کچھ اور ہے۔ اس طرح کے کسی جائزے ہی سے صحیح اندازہ ہو سکے گا کہ عوام کا ہمارے دینی شعبوں کے ساتھ تعلق کس نوعیت کا ہے اور کن بنیادوں پر قائم ہے، وہ کس حد تک انھیں صدقات و خیرات کا مصرف اور تبرک سمجھتے ہیں اور کس حد تک ان کے ساتھ انہیں اپنی حقیقی ضرورت سمجھ کر جڑے ہوئے ہیں۔

دینی راہ نمائی کے مراکز سے راہ نمائی حاصل کرنے کے لیے رجوع کے موضوعات کے جائزے سے ایک دوسرے اہم سوال کے بارے میں بھی جاننا آسان ہو جائے گا کہ ان مراکز سے رجوع کرنے یا ان سے مستفید ہونے والوں میں معاشرے کے کون سے طبقات کا کتنا تناسب ہے۔ خاص طور پر فکری لحاظ سے معاشرے پر اثر انداز ہونے والے طبقوں اور intelligenstia کا ان میں کتنا حصہ ہے اور ان کا ان مراکز کے ساتھ رابطہ و تعلق کیسا ہے؟

ب- زبان و بیان کا مسئلہ

ایک اہم مسئلہ جس کا عوامی رابطے اور اعتماد کے معاملے کے ساتھ بڑا گہرا تعلق ہے، وہ زبان و بیان اور تعبیرات کا مسئلہ ہے۔ صدی، پون صدی پہلے کی اردو زبان میں کتب فقہ بالخصوص فتاویٰ اور آج کے اس طرح کے مواد کا تقابلی مطالعہ کیا جائے تو ان میں زبان و بیان اور تعبیرات کے اعتبار سے قابلِ ذکر فرق نہ ہونے کے برابر نظر آئے گا۔ حالاں کہ اتنے عرصے میں نہ صرف یہ کہ زبان و بیان اور محاورے میں کئی تبدیلیاں آ گئی ہیں بلکہ فتوے اور دینی مسائل کے مخاطب لوگوں کی ذہنی سطح بھی تعلیم کے نسبتاً فروغ، میڈیا کے پھیلاؤ اور دنیا کے باہمی سمٹ جانے کی وجہ سے بہت تبدیل ہو چکی ہے۔ کسی بھی مخاطب کو مانوس کرنے اور رکھنے کے لیے زبان اور الفاظ و

تعبیرات کی اہمیت ناقابلِ انکار ہے، ارشادِ باری ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ ﴾[8] اسی حقیقت کا غماز ہے۔ بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ میں صرف زبان و محاورہ ہی داخل نہیں، یہ بات بھی اس کا حصہ ہے کہ بات اس فکری اور ذہنی سطح پر کی جائے کہ مخاطب کے ساتھ کوئی ابلاغی فاصلہ (communication gap) باقی نہ رہے۔ دین کے دیگر شعبوں کے ساتھ فقہ کی تعلیم و تربیت میں اس پہلو کو کتنی شعوری اہمیت دی جاتی ہے اور کتنی مزید گنجائش ہے؛ یہ سوال دینی تعلیم بالخصوص فقہی تربیت کے حلقوں کی سنجیدہ توجہ کا مستحق ہے۔

اسی سلسلے میں یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ ایک زمانے میں عام لوگوں کے فقہ سے استفادے کی عمومی شکل یہ ہوتی تھی کہ جس شخص کو کسی خاص صورتِ حال کا سامنا ہوتا، وہ اس مخصوص صورت کو ذکر کرکے زبانی یا تحریری طور پر اس کا حکم کسی عالم سے دریافت کرلیتا تھا؛ اسی کو عموماً فتویٰ کہا جاتا ہے۔ جو لوگ دینی علوم سے باقاعدہ وابستہ نہیں ہیں ان کے لیے فقہ سے استفادے کی عمومی صورت یہی تھی، لیکن آج کل مساجد میں رونما ہونے والے نئے ماحول اور اس سے بھی زیادہ میڈیا بالخصوص الیکٹرونک میڈیا کے فروغ کے باعث مسائل کی تفہیم نے فتوے کی جگہ لے لی ہے۔ اب کئی مساجد میں اور اسی طرح میڈیا پر لوگ مسئلہ پوچھنے اور فتویٰ لینے کی بجائے مسئلہ سمجھنا چاہتے ہیں۔ اس میں یہ پہلو بھی بڑا اہم ہے کہ اب نئی بننے والی آبادیوں میں مسجدیں مخصوص فرقوں کے بجائے وہ ان کالونیوں اور محلوں کی مسجدیں ہوتی ہیں۔ بہ ہر حال مسئلہ بتانے اور عمومی خطاب کے ذریعے مسئلہ سمجھانے دونوں کے لیے الگ الگ اندازِ تخاطب کی ضرورت ہوتی ہے۔ ہمارے ہاں جہاں افتا کی تربیت کا اہتمام ہوتا ہے وہیں تفہیمِ فقہ کی تربیت کی طرف توجہ کی بھی ضرورت ہے۔ **سنن ابنِ ماجہ** میں حضرت ابوذر غِفاری رضی اللہ عنہ کی ایک روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر تم قرآن کی ایک آیت کا علم حاصل کرلو تو تمہارے لیے سو اونٹنیوں سے بہتر ہے، اور اگر علم کا ایک باب سیکھ لیا جائے تو تمہارے لیے ہزار اونٹنیوں سے بہتر ہے۔[9] مثال کے طور پر اگر ہم مسواک کو لیں، تو مسئلہ نمبر ۱، مسئلہ نمبر ۲، کے انداز میں مسواک کے مسائل بیان کرنے والے دینی مدارس کے کئی فضلا مل جائیں گے، لیکن مسواک کے موضوع پر ایک ایسی عمومی گفتگو جسے تعلیم

۸- ابراہیم: ۴

۹- **سنن ابن ماجه**، مقدمه: باب من فضل من تعلم القرآن وعلّمه، اس حدیث کی سند پر اگرچہ بعض محدثین نے کچھ کلام کیا ہے لیکن منذری نے **الترغیب والترهیب** (کتاب العلم حدیث نمبر ۱۷) میں اس کی سند کو حسن قرار دیا ہے۔

باب من العلم کہا جاسکے اور اس کے ذریعے سمجھ دار تعلیم یافتہ مخاطب کو مسواک کے مقاصد سے لے کر اس کی شکل اور ہیئت تک کے بارے میں عمومی سا ادراک ہو جائے، یہ چیز دینی مدارس کے اکثر فضلا کے لیے مشکل ہوتی ہے۔ بہ ہر حال زبان و بیان، اندازِ تخاطب اور طریقۂ تفہیم کے بارے میں کئی امور توجہ کا تقاضا کرتے ہیں۔

ج- سماجی مسائل میں عرف وعادت کی رعایت

یہ انسان کی فطرت ہے کہ وہ اس بات کو پسند نہیں کرتا کہ اس کے معاملات اور طور طریقوں میں کوئی اور مداخلت کرے۔ بعض اوقات تو وہ اس معاملے میں اس حد تک پہنچ جاتا ہے کہ اسے بالکل بجا اور معقول راہ نمائی دی جا رہی ہو تو وہ اسے بھی مداخلت قرار دے کر مسترد کر دیتا ہے۔ حضرت شعیب عَلَیْہِ السَّلَام پر ان کی قوم کا- نعوذ باللہ- ایک اعتراض یہ بھی تھا ﴿قَالُواْ يَٰشُعَيْبُ أَصَلَوٰتُكَ تَأْمُرُكَ أَن نَّتْرُكَ مَا يَعْبُدُ ءَابَآؤُنَآ أَوْ أَن نَّفْعَلَ فِيٓ أَمْوَٰلِنَا مَا نَشَٰٓؤُاْ﴾ [10] (کیا تمھاری نماز تمھیں یہ سکھاتی ہے کہ ہم اپنے آبا واجداد کے معبودوں کو چھوڑ دیں یا یہ کہ ہم اپنے مالوں میں جو چاہیں وہ کرنا چھوڑ دیں) یہ بات بھی فقہ کے کسی طالب علم کے لیے حوالہ پیش کرنے کی محتاج نہیں کہ فقہانے احکامِ شرعیہ میں لوگوں کے عرف اور ان کی عادات یعنی رسم ورواج کو خاص اہمیت دی ہے۔ فقہ کے جن پانچ قواعدِ کلیہ کو پوری فقہ کا محور اور اس کی اساس قرار دیا گیا ہے، ان میں ایک قاعدہ العادة محكّمة [11] بھی شامل ہے۔ عرف اور رسم ورواج کا اعتبار کرنے کی وجہ فقہا یہ بیان کرتے ہیں: إن في نزع الناس عن العادة حرجًا یعنی لوگ جس چیز کے عادی ہو چکے ہوں اسے چھوڑنا ان کے لیے تنگی کا باعث ہوتا ہے۔ معاملاتِ مالیہ میں آج بھی کافی حد تک اس اصول سے کام لیا جا رہا ہے۔ مثال کے طور پر باغات میں پھلوں کی جو بیع ہوتی ہے وہ معدوم کی بیع ہونے کی وجہ سے یا پھل پکنے سے پہلے بیع ہونے کی وجہ سے اصولی طور پر ناجائز ہونی چاہیے، لیکن متاخرینِ فقہا اور آج کے اہلِ افتا نے عام رواج ہو جانے کے باعث اس میں بہت وسعت سے کام لیا ہے، لیکن سماجی مسائل میں عموماً اہلِ افتا اور روایتی علما کا رجحان اس سے خاصا مختلف نظر آتا ہے۔ سماج میں رواج پا جانے والی وہ چیزیں جو نصوص اور بنیادی اخلاقیات کے خلاف ہوں انھیں معاشرتی برائی سمجھ کر ان کی روک تھام

۱۰- ہود: ۸۷

۱۱- اس قاعدے پر ایک تفصیلی مطالعے کے لیے دیکھیے: یعقوب بن عبد الوہاب الباحسین، قاعدة العادة محكّمة، ریاض، مکتبۃ الرشد، طبع دوم، ۱۴۳۳ھ- ۲۰۱۲ء

کی کوشش سے تو کوئی اختلاف نہیں کر سکتا، لیکن اس کے علاوہ بھی بہت سے رسم و رواج ایسے ہوتے ہیں جو معاشرے میں رواج پاجاتے ہیں، مثلاً شادی بیاہ محض دو شخصوں کے درمیان طے پانے والا ایک عقد ہی نہیں ہے اس کے خاندانی اور سماجی پہلو بھی ہیں۔ اس اعتبار سے یہ خوشی کا ایک موقع بھی ہے۔ اصولی طور پر اتنی بات پر نصوص بھی پیش کی جاسکتی ہیں، مثلاً ولیمہ، نکاح کا چرچا، اس پر دف بجانے اوراس میں 'لَھْو' کے انتظام کی احادیث۔[12] تاہم اس موقع پر خوشی کیسے منائی جائے اور اسے ایک خاندانی اور سماجی تقریب میں کیسے تبدیل کیا جائے؟ اس کے لیے اسلام نے کوئی طریقۂ کار متعین نہیں کیا۔ اسلام سے پہلے بھی اس حوالے سے قریش اور انصار کے قبائل کے مزاج اور طور طریقے الگ الگ تھے۔ آنحضرت ﷺ نے ان میں کوئی مداخلت نہیں فرمائی؛ البتہ جب حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے ایک دوشیزہ کو انصار کی طرف رخصت کیا تو آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ 'لَھْو' کا کوئی انتظام کرلیا ہوتا، اس لیے کہ انصار اس طرح کی چیزوں کو پسند کرتے ہیں۔[13] آنحضرت ﷺ کے اس ارشاد کا مقصد ایسے موقع پر دوسرے فریق اور خاندان کے طور طریقوں اور چاہت کا لحاظ کرنے کی تلقین کرنا تھا۔ ہر علاقے اور تہذیب نے ایسے مواقع پر اپنے اپنے طور طریقے وضع کیے ہوتے ہیں جو وہاں کے سماجی عمل کا حصہ بن جاتے ہیں۔ شادی بیاہ کی تو صرف مثال دی گئی ہے، وگرنہ موسمی تغیرات، فصلوں اور باغات وغیرہ کے کسی مرحلے سے فراغت کے مواقع پر مختلف علاقوں میں مختلف تہذیبی روایات اور رسم ورواج سماج نے اپنائے ہوئے ہوتے ہیں۔ یہاں ان رسوم ورواج کی اسلامی حیثیت پر بحث بذاتِ خود مقصود نہیں ہے، صرف یہ عرض کرنا مقصود ہے کہ ویسے تو سماجی تعلقات کی سرگرمیوں کے بارے میں احکام کا تذکرہ کم وبیش تمام فقہی کتابوں میں ملتا ہے، لیکن شادی بیاہ کے معاملات سے لے کر سالگرہ وغیرہ تک، خاندانی رسم ورواج سے لے کر موسمی اور علاقائی تہواروں تک اور یومِ آزادی اور دیگر قومی دن منانے سے لے کر قومی ترانے کے لیے کھڑے ہونے تک کے بارے میں بحث اور ان پر فتوے کا اطلاق برّصغیر کے فقہی ذخیرے میں غالباً زیادہ ملتا ہے۔ اس حوالے سے برصغیر کے افتا کے شعبے کے بارے میں ایک عام تاثر یہ بھی پایا جاتا ہے کہ اسے اس طرح کی سماجی سرگرمیوں سے خاص قسم کا بیر اور چڑ ہوتی

۱۲- مثلاً ملاحظہ ہو: **جامع الترمذي**، كتاب النكاح ، باب ماجاء في إعلان النكاح ، **مصنف ابن أبي شيبه**، كتاب النكاح: ماقالوا في اللهو وضرب الدف في النكاح .

۱۳- **صحيح البخاري**، كتاب النكاح : باب النسوة اللاتي يهدين المرأة

ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ جس طرح معاملاتِ مالیہ میں عرف وعادت کے خلاف چلنا مشکل اور تنگی کا باعث ہوتا ہے، اسی طرح بلکہ بعض اوقات سماجی یا خاندانی رسم ورواج کو چھوڑنا زیادہ مشکل اور کئی پیچیدگیوں کا باعث ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر شادی بیاہ کے موقع پر معاملہ دو خاندانوں کا ہوتا ہے، کبھی وہ دونوں خاندان پہلے سے ایک دوسرے سے شناسا ہوتے ہیں، کبھی ایسا نہیں ہوتا، ان تقریبات میں دونوں خاندانوں کو ایک دوسرے کی بہت سی باتیں اور فرمائشیں ماننا پڑتی ہیں۔ اوپر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث سے بھی اس کی ترغیب معلوم ہوتی ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ رخصتی میں 'لَهْو' کا انتظام کیوں نہیں کیا حالاں کہ انصار اسے پسند کرتے ہیں۔ لیکن کسی ایک خاندان میں اگر کوئی ایک صاحب کٹر متدین قسم کے ہوں تو اس معاملے میں خاصی الجھن پیدا ہو جاتی ہے، اور بعض اوقات ایسے موقع پر کسی فریق کی فرمائش کو نظر انداز کرنے سے تعلقات میں ایسی گتھیاں بھی بن جاتی ہیں جو عرصے تک سلجھنے کا نام نہیں لیتیں۔ یہاں توجہ اس طرف دلانا مقصود ہے کہ یہ بات قابلِ غور ہے کہ ہمارے ہاں فتوے کا شعبہ ایسے کٹر متدین حضرات کی کس حد تک پشت پناہی کرتا ہے، اور کیا سماجی شعبے کے بارے میں ہماری فقہی فکر میں بھی إن في نزع الناس عن العادة حرجًا والے اصول کی جھلک نظر آتی ہے؟ اور یہ کہ اس سماجی شعبے کے بارے میں فتوے کا منہج اور طرزِ عمل اس کی مقبولیت پر کس طریقے سے اثر انداز ہو رہا ہے؟ کہیں ایسا تو نہیں کہ معاشرتی مسائل میں فقہ اور افتا کو اس انداز سے استعمال کیا جا رہا ہو کہ لوگ اسے اپنا راہ نما سمجھنے کی بجائے رواں دواں زندگی میں غیر ضروری رکاوٹ سمجھنے لگے ہوں۔

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے تذکرہ نگاروں نے امام صاحب کی فقہ کی خصوصیات اور ان کے طرزِ استنباطِ احکام کے بارے میں سہل بن مزاحم کا قول نقل کیا ہے جس میں وہ کہتے ہیں:

كلام أبي حنيفة أخذ بالثقة، وفرار من القبح، والنظر في معاملات الناس وما استقاموا عليه وصلح عليه أمورهم، يمضي الأمور على القياس، فإذا قبح القياس يمضيه على الاستحسان مادام يمضي له ، فإذا لم يمض له رجع إلى ما يتعامل المسلمون به۔[۱۴]

امام ابو حنیفہ کی فقہ قابلِ اعتبار بات کو لینا، قباحت سے گریز کرنا اور لوگوں کے معاملات میں اور ان پہلوؤں میں غور کرنا ہے جن پر ان کے امور درست بیٹھتے اور اچھے بنتے ہوں۔ وہ امور کو قیاس کے مطابق چلاتے تھے، جب قیاس کسی قباحت کا

۱۴- موفق بن احمد مکی، مناقب الإمام الأعظم ، کوئٹہ، مکتبہ اسلامیہ، ۱۴۰۷ھ، ج۱، ص ۸۳

باعث بنتا تو جب تک وہ معاملہ استحسان کے مطابق چل سکتا اسے استحسان کے مطابق چلاتے، وگرنہ اس بات کی طرف رجوع کرتے جس پر عام مسلمانوں کا عمل ہوتا۔

آخر میں وہ اپنی بات کا خلاصہ نکالتے ہوئے کہتے ہیں : هذا علم أبي حنيفة علم العامة. یہ امام ابوحنیفہ کا علم (فقہ) ہے جو درحقیقت عوامی علم ہے۔

سماجی اور خاندانی امور میں چلتے ہوئے کام کو روکنا کتنا مشکل ہوتا ہے، اس کا اندازہ شاید اس واقعے سے لگایا جاسکے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں ان کے صاحبزادے ابنِ عمر رضی اللہ عنہ کی شادی ہوئی جس میں متعدد صحابہ سمیت کئی لوگوں کو دعوت دی گئی۔ ان مدعوین میں حضرت ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ بھی شامل تھے، مقامِ تقریب میں آرائشی پردے لگے ہوئے تھے۔ باقی صحابہ تو آکر بیٹھتے چلے گئے، لیکن ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ نے ان پردوں پر شدید ناگواری کا اظہار کیا اور تقریب میں شرکت سے انکار کردیا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے معذرت اور ندامت کے انداز میں کہا کہ (کیا کریں) اس معاملے میں عورتوں کا زور چل گیا۔ ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے کہا کہ کسی اور پر عورتوں کا زور چلے تو چلے آپ کے بارے میں مجھے یہ خدشہ نہیں تھا کہ آپ پر بھی ان کی مرضی چل جائے گی۔ [۱۵] ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ کے تعجب کے باوجود بہ ہر حال یہ حقیقت ہے جس کا حضرت عمر رضی اللہ عنہ بھی اعتراف کررہے ہیں کہ عورتوں کا دباؤ چل گیا اور وہ اپنی مرضی چلانے میں کامیاب ہوگئیں۔ اس سے یہ اندازہ لگانا مشکل نہیں ہے کہ خاندانی اور سماجی امور میں لوگوں کی مرضی اور منشا کی طاقت کیا ہوتی ہے کہ عمر رضی اللہ عنہ جیسے شخص کو بھی ہتھیار ڈالنے پڑتے ہیں۔

فقہا کے ہاں یہ اصول تو مسلّمہ ہے کہ کسی چیز میں عمومِ ابتلا اس کے حکم میں تخفیف کا باعث بنتا ہے۔ یہ امر یہاں توجہ طلب ہے کہ اس اصول کی قرآنی اصل کا تعلق ایک معاشرتی مسئلے ہی سے ہے جس کی کسی قدر تفصیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بلّی کے پس خوردہ کو پاک قرار دیتے ہوئے اس کی وجہ ان لفظوں میں بیان فرمائی: "إنها من الطوافين عليكم والطوافات"، [۱۶] یعنی بلّیوں کا گھروں میں بہ کثرت آنا جانا لگا رہتا ہے اس لیے اس کے پس خوردہ سے بچنا انتہائی مشکل ہے۔ اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے درحقیقت قرآن کی سورۃ النور کی

۱۵- احمد بن علی بن حجر عسقلانی، فتح الباري، كتاب النكاح، باب هل يرجع إذا رأى منكرا في الدعوة، بیروت، دارالدعوۃ، ۱۳۷۹ھ، ج۹، ص۲۴۹

۱۶- مؤطا الإمام مالک، باب الطهور للوضوء

آیت نمبر ۵۸ کی طرف توجہ دلائی ہے جس میں غلاموں اور نابالغ بچوں کو تین اوقات کے علاوہ بغیر اجازت کے گھروں میں آنے کی اجازت دی گئی اور اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے کہا گیا ہے: ﴿ طَوَّٰفُونَ عَلَيۡكُم بَعۡضُكُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖۚ ﴾ (۱۷)

بہ ہر حال، جیسا کہ پہلے عرض کیا گیا، سماجی معاملات کے بارے میں احکام کا تذکرہ کم و بیش تمام فقہی کتابوں میں ملتا ہے؛ لیکن ان معاملات کے بارے میں بحث اور ان پر فتوے کا اطلاق برّ صغیر کے فقہی ذخیرے میں غالباً زیادہ ملتا ہے، اس کی کچھ حقیقی اور واقعی وجوہ بھی ہو سکتی ہیں، لیکن پھر بھی یہ پہلو خود قواعدِ شریعت کے نقطۂ نظر سے بھی اور فقہ وافتا پر اعتماد کے حوالے سے بھی سنجیدہ توجہ اور نظر ثانی کا محتاج ہے۔ سماجی سر گرمیوں کے بارے میں نبی کریم ﷺ کا طرزِ عمل تو عدم مداخلت کا رہا ہے کہ نہ تو اس طرح کی کسی چیز کا اہتمام کیا اور نہ ایسا کرنے ہی کا کہا، اور اگر حدود کے اندر کچھ ہوتا ہوا دیکھا تو اس پر سختی بھی نہیں فرمائی۔ اس کے بر عکس حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا مزاج مختلف قسم کا نظر آتا ہے؛ انھیں دیکھتے ہی اس طرح کی سر گرمیاں بند ہو جاتی ہیں۔ مثال کے طور پر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کہتی ہیں کہ ایک دفعہ آنحضرت ﷺ گھر میں تشریف فرما تھے، آپ نے باہر شور سا سنا تو دیکھنے کے لیے اٹھ کر باہر تشریف لے گئے، باہر ایک حبشیہ اچھل کود کر اپنا کوئی کھیل پیش کر رہی تھی اور عورتیں اور بچے وغیرہ اس کے گرد تماشائی کے طور پر جمع تھے (یہ بھی ذہن میں رہے کہ عربوں کے ہاں تفریحی سر گرمیوں کے لیے حبشی کافی مشہور تھے اور ان کی خدمات حاصل کی جاتی تھیں، متعدد روایات سے پتا چلتا ہے کہ عہدِ رسالت میں مدینہ منورہ میں بھی یہ روایت ایک حد تک موجود رہی ہے)۔ آنحضرت ﷺ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا کہ آؤ دیکھو، چنانچہ نبی کریم ﷺ نے وہ کھیل حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو دکھایا، ابھی یہ کھیل جاری ہی تھا کہ ادھر سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا گزر ہوا، انھیں دیکھتے ہی سب لوگ تتر بتر ہو گئے۔ اسی طرح کے ایک موقع کے بارے میں صحیح بخاری میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان حبشیوں کو۔ جنہیں بنوارفدہ کہا جاتا تھا۔ جھڑکا، لیکن نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "أَمْنًا بَنِيْ أرفدة" (اے بنوارفدہ مطمئن رہو)۔ (۱۸) بہ ہر حال حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جو انداز اپنایا یہ بھی ایک مزاج تھا، جو آنحضرت ﷺ کے سامنے تھا۔ بر صغیر کے علما کے ایک حلقے نے کسی وقت میں فاروقی مزاج کو اپنانا زمانے کے حالات کے لیے زیادہ مناسب سمجھا ہو گا۔ لیکن آج اس پر غور

۱۷- النور: ۵۸

۱۸- **صحيح البخاري**، كتاب الجمعة : باب اذا فاته العيد يصلي ركعتين

ہو سکتا ہے کہ اس زمانے میں، جب کہ ایک طرف تو لوگ اپنے معاملات میں کسی بھی حوالے سے مداخلت کے بارے میں پہلے کے مقابلے میں بہت زیادہ حساس ہیں، اور دوسری طرف دین کی اساسیات ہی سے لوگوں کے بے بہرہ ہونے کی وجہ سے ان کی طرف توجہ کی اہمیت بڑھ گئی ہے؛ کیا اب بھی وہی فاروقی طرزِ عمل کی اتباع حالات کے زیادہ مناسب ہے یا خود نبی کریم ﷺ والا طرزِ عمل؟

۲- فقہی مباحث کا عملی صورتِ حال سے تعلّق

فقہ میں افتا کا شعبہ ہو یا قانون سازی کا، دونوں میں کوئی درست رائے قائم کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ متعلقہ معاملے کے بارے میں عملی صورتِ حال کا علم ہو اور یہ اندازہ ہو کہ اس فتوے یا اس قانون سازی سے متعلقہ عام آدمی کی زندگی پر کیا اثر مرتب ہو گا؟ اگرچہ اصولی طور پر اس بات کو ہر حلقے میں تسلیم کیا جاتا ہے، لیکن عملی طور پر اس کے اہتمام میں بہتری لانے کی کافی گنجائش موجود ہے۔ روایتی اہلِ افتا سے تو کئی لوگوں کو یہ شکایت رہتی ہی ہے کہ انہیں صرف ایک لگا بندھا فتویٰ جاری کرنے سے غرض ہوتی ہے، سائل اس پر کیسے عمل کرے گا یا عمل کرتے ہوئے اس پر کیا گزرے گی؟ یہ وہ جانے اور اس کا کام! لیکن حقیقت یہ ہے کہ جدید حلقوں سے بھی یہ شکوہ شاید بے جا نہ ہو کہ ان کے ہاں بھی نظریاتی بحثوں کے ساتھ ساتھ عملی صورتِ حال سے واقفیت اور اپنی بحثوں کو اس سے وابستہ کرنے کا کوئی زیادہ اہتمام نظر نہیں آتا۔ اگر جدید و قدیم طرزہاے فکر کے درمیان ہونے والی بحثوں کو دیکھا جائے تو جدید یا غیر روایتی طرزِ فکر رکھنے والوں کے ہاں زیادہ زور اس بات پر نظر آتا ہے کہ دین کی تعبیر و تشریح کے روایتی اندازِ فکر میں کیا کیا خامیاں پائی جاتی ہیں، اور یہ کہ جدید دور میں دین کی تعبیر کے کام کو کیوں اور کس طرح مکمل طور پر از سرِ نو کرنے کی ضرورت ہے؟ اس میں بعض اوقات اسلوبِ بیان ایسا بھی ہو گیا جسے روایتی طبقے نے اپنے اوپر حملہ تصوّر کیا، اور دوسری طرف سے جدید طبقے کے دین کے بارے میں حقِ راے دہی ہی کو چیلنج کر دیا گیا۔ اس طرح ان بحثوں کی وجہ سے ایک تو علمی صلاحیتوں کا بڑا حصہ غیر ضروری مصرف میں خرچ ہو گیا، دوسرے ایک عام آدمی اور اس کی زندگی کے عملی مسائل و مشکلات دونوں کے ہاں خاص جگہ نہ پا سکیں۔ اس کی ایک اہم مثال یہ ہے کہ ۱۹۵۵ء میں پاکستان کے عائلی قوانین میں ترامیم کے لیے سفارشات پیش کرنے کی غرض سے جو کمیشن بنا تھا، اس کی رپورٹ (جس نے دونوں حلقہ ہاے فکر میں بڑے گرما گرم مباحثے کا دروازہ کھولا تھا) کے دیباچے کو اگر دیکھیں تو اس میں اجتہاد کی ضرورت، اسلام میں قیصریت کی طرح تھیاکریسی یا کسی طبقۂ علما کی فوقیت کی نفی جیسے نظریاتی موضوعات پر تو کئی صفحات موجود ہیں، لیکن مروّجہ عائلی قوانین یا رسم و رواج، جن

میں تبدیلی مقصود ہے، ان کے خاندانی زندگیوں بالخصوص خواتین پر کیا اثرات مرتب ہو رہے ہیں، خواتین کو عملاً کہاں کہاں اور کن مشکلات کا سامنا کرنا پڑ رہا ہے؛ اس کے بارے میں مذکورہ رپورٹ کے اس دیباچے میں سرسری سے چند پیراگراف ہی ملتے ہیں اور وہ بھی ٹھوس اعداد و شمار کے بجائے تخمینوں اور مفروضوں پر مبنی چند تاثرات ہیں۔ کمیشن عملی صورتِ حال جاننے کے لیے کوئی سروے وغیرہ کرانے کی ضرورت تو کیا محسوس کرتا، حیرت کی بات یہ ہے کہ کمیشن کے جاری کردہ سوال نامے کے جو جوابات اسے موصول ہوئے ان کا جائزہ اعداد و شمار، گراف یا جدول وغیرہ کی صورت میں پیش کرنے کی ضرورت بھی محسوس نہیں کی گئی۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ ہمارے ہاں فتوے سے متعلق مسائل ہوں یا قانون سازی کے، ان پر بحث کو امرِ واقعہ کے ساتھ مربوط کرنے کی خاطر خواہ کوشش کسی حلقے کی طرف سے نہیں ہوئی۔ یہی وجہ ہے کہ موجودہ دور میں درپیش بہت سے مسائل کے اسلامی حل پر لائبریری ورک تو کافی حد تک دست یاب ہے، لیکن ایسا فیلڈ ورک جو فقہی تحقیق کے مقاصد کے لیے کرایا گیا ہو، لائبریری ورک کے مقابلے میں بہت ہی کم ہے۔ اس خلا کو پر کیے بغیر افتا یا اسلامی قانون سازی میں سے کسی کے بارے میں بھی عوام میں یہ اعتماد پیدا نہیں کیا جا سکتا کہ یہ واقعی ان کے مسائل کا حل ہے۔ اگر صرف خاندانی معاملات ہی پر ایسے سروے، اعداد و شمار اور دیگر رپورٹ دست یاب ہوں جو معاشرے میں موجود صورتِ حال کا صحیح آئینہ ہوں تو فقہی تحقیق میں، خواہ وہ قانون سازی سے متعلق ہو یا افتا سے متعلق، بڑی مثبت تبدیلیاں آسکتی ہیں۔ فیملی کورٹس میں روزانہ نہ معلوم کتنی تعداد میں مقدّمات آتے ہیں، ان میں ہر ایک کے پیچھے ایک پوری خاندانی سرگزشت ہوتی ہے جو بسا اوقات اس مواد سے خاصی مختلف ہوتی ہے جو عدالت کے سامنے پیش کیا جا رہا ہوتا ہے۔ اسی طرح ہر بڑے دارالافتا میں شاید ہی کوئی دن ایسا گزرتا ہو جس میں کسی خاندانی تنازع کے متعلق سوالات نہ آتے ہوں۔ اگر صرف ان دو جگہوں کو بنیاد بنا کر بھی فیلڈ ورک شروع کیا جائے اور معاشرے کا آئینہ سامنے لانے کی کوشش کی جائے تو ان موضوعات پر تحقیق کے لیے خاصا مددگار مواد جمع ہو سکتا ہے، اور ان سے مراکزِ افتا، فیملی کورٹس اور قانون سازی کرنے والے یا اس میں تعاون کرنے والے اداروں کو درست اور عملی صورتِ حال سے ہم آہنگ اور مسائل کے صحیح حل میں مفید فیصلے کرنے میں سہولت ہو سکتی ہے۔

مثال کے طور پر ہمارے مراکزِ افتا کا عمومی رجحان یہ ہے کہ اگر کسی خاص مسئولہ صورتِ حال میں دلیل کے اعتبار سے تردد ہو جائے کہ طلاق واقع ہوئی یا نہیں ہوئی تو طلاق واقع ہونے کے پہلو کو ترجیح دی جاتی ہے، حالاں کہ فقہی قاعدے کی رو سے نکاح کا قائم رہنا راجح ہے، کیوں کہ اليقين لا يزول إلا بيقين مثله کا یہی تقاضا ہے۔ اگر اہلِ افتا کے سامنے اس حوالے سے امرِ واقعہ کے بارے میں تفصیلات موجود ہوں کہ زوجین کے

درمیان فرقت کی صورت میں ان دونوں کو کیا نتائج بھگتنا پڑتے ہیں اور خصوصاً ان کے بچوں پر کیا بیتتی ہے، تو شاید اہلِ افتا کا رجحان موجودہ صورتِ حال سے مختلف ہو۔ موجودہ عمومی رجحان یہ ہے کہ جہاں زوجین باہمی طور پر اکٹھے رہنا چاہ رہے ہوں لیکن خاوند سے کسی طرح سے طلاق کے لفظ صادر ہو جائیں یا طلاق کو کسی واقعہ پر معلق کر بیٹھے اور دلیل کے اعتبار سے طلاق ہونے اور نہ ہونے کے دونوں پہلو موجود ہوں تو عموماً طلاق واقع ہونے کو ترجیح دی جاتی ہے، لیکن جہاں زوجین ایک دوسرے سے تنگ ہوں (تو خاوند تو طلاق دے کر دوسرے فریق سے بہ آسانی خلاصی حاصل کر سکتا ہے) اس صورت میں عورت اگر علاحدگی چاہتی ہے تو اہلِ افتا کا عمومی رجحان علاحدگی کے حق کو تسلیم نہ کرنے کی طرف ہوتا ہے۔ اس کے برعکس ہمارے ہاں فیملی کورٹس میں زوجین کے درمیان تفریق کے لیے محض خانہ پری قسم کی کارروائی ہوتی ہے اور عملاً صورتِ حال یہ ہے کہ فریقین کو اس بات کا یقین ہوتا ہے کہ عورت اگر تفریق کے حصول کے لیے عدالت چلی گئی تو بہ ہر حال اسے تفریق کی ڈگری مل ہی جائے گی؛ عدالت میں جانا محض رسمی کارروائی ہی ہوتی ہے۔ حالاں کہ خود قانون جج کو یہ کہتا ہے کہ وہ باقاعدہ ٹرائل سے پہلے زوجین کے درمیان مصالحت کی کوشش کرے یا اس کا موقع فراہم کرے،[19] لیکن اس پر عمل کتنی عدالتوں میں ہوتا ہے؟ اس کے بارے میں کچھ عرض کرنے کی ضرورت نہیں۔ اکثر و بیشتر حالات میں زوجین کے درمیان منافرت کی وجوہ وقتی یا ان دونوں کے تعلقات سے باہر کے عوامل کے تحت ہوتی ہیں، مثلاً اس عدمِ مفاہمت کے پیچھے دونوں میں سے کسی کے والدین یا کسی اور فیملی ممبر کا عمل دخل ہوتا ہے؛ اس لیے بیشتر حالات میں ان کے درمیان مفاہمت کے امکانات ہوتے ہیں۔ چنانچہ قرآن کریم نے ﴿إِن يُرِيدَآ إِصۡلَٰحٗا يُوَفِّقِ ٱللَّهُ بَيۡنَهُمَآۗ﴾[20] (اگر زوجین کے درمیان مقرر کیے گئے دو ثالث ان کے معاملات درست کرنے کا تہیہ کر لیں تو اللہ تعالیٰ ان دونوں میں موافقت پیدا فرما ہی دیں گے) کے ذریعے اسی حقیقت کو بیان فرمایا ہے۔ لیکن عموماً عدالتی کارروائی میں اس طرح کی عملی حقیقتیں نظر انداز ہو جاتی ہیں، اور یہ بات واضح ہونے کے باوجود کہ عملاً ان عائلی عدالتوں پر جو اخراجات اٹھ رہے ہیں وہ محض پیشیاں بھگتنے اور رسمی کارروائیاں کرنے پر اٹھ رہے ہیں۔ اس سلسلے میں کبھی عملی حقائق کا جائزہ لے کر قانون سازی کی سنجیدہ کوشش نہیں کی گئی۔ پھر اس بات کو محض اتفاق کہا جائے یا کچھ اور کہ ۱۹۷۹ء میں پاکستان میں جب حدود قوانین نافذ ہوئے تو چند ہی سالوں کے عرصے میں ایسے تجزیوں، سرویز اور اعداد و شمار کا سیلاب امڈ آیا جس سے

۱۹- دی ویسٹ پاکستان فیملی کورٹس ایکٹ ۱۹۶۴ء آرٹیکل ۱۰

۲۰- النساء: ۳۵

یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی کہ ان قوانین نے عورتوں کی مشکلات میں اضافہ کیا ہے، جب کہ ایوب خان کے دور میں نافذ ہونے والے عائلی قوانین پر نصف صدی گزر گئی ہے، لیکن اس کے بارے میں ایسے اعداد و شمار اور میدانی تحقیقات عموماً دست یاب نہیں ہیں جن سے پتا چل سکے کہ جس بنتِ حوّا کے نام پر یہ قوانین لاگو کیے گئے یہ اسے کتنا فائدہ پہنچا سکے ہیں؟

حاصل یہ کہ معاشرے کی عملی حقیقتیں کیا ہیں، مثلاً کن کن علاقوں میں کتنے فی صد کم عمری کے نکاح ہو رہے ہیں، ان کے محرکات اور عوامل کیا ہوتے ہیں، ان میں کتنے نکاحوں میں رخصتی تک نوبت پہنچتی ہے اور کتنوں میں رخصتی سے پہلے ہی پیچیدگیاں پیدا ہو جاتی ہیں، رخصتی ہو جانے کے بعد ان میں کتنے فیصد نکاح کامیاب ثابت ہوتے ہیں، یا مثلاً ہمارے ہاں عورتیں خلع یا فسخ نکاح کا دعوی لے کر عدالتوں میں آتی ہیں، اس کی وجوہات عموماً کیا ہوتی ہیں، وکیل کے تیار کیے ہوئے کیس اور حقیقی وجوہات میں کتنی یکسانیت ہوتی ہے، کتنے فیصد مقدمات میں واقعی بیوی اپنے خاوند سے علاحدگی چاہتی ہوتی ہے اور کتنے فیصد کیسوں میں وہ اپنے خاندان کی انا کی بھینٹ چڑھ کر دباؤ کے تحت عدالت میں بیان دے رہی ہوتی ہے، میاں بیوی کے درمیان تفریق کے بعد کیا ہوتا ہے اور کسے کس طرح کے مسائل کا سامنا ہوتا ہے۔۔۔ اس طرح کے بے شمار سوالات ہیں جن کے بارے میں قابلِ اعتماد اعداد و شمار دست یاب نہیں ہیں۔ حالاں کہ آج شماریات کا دور ہے، دنیا بھر میں ہر کامیاب پالیسی کے پیچھے میدانی تحقیق (field research) اور مصدقہ سروے اور اعداد و شمار ہوتے ہیں۔ حیرت کی بات یہ ہے کہ روایتی علما تو دنیا سے کٹ کر اپنی محدود دنیا میں بند رہنے کے لیے مطعون تھے ہی، جدت پسندی کا دعویٰ کرنے والوں کو بھی اس طرح کے مسائل میں امر واقعہ جاننے اور اس کے لیے سائنٹیفک انداز اپنانے کی ضرورت محسوس نہیں ہوئی۔ حکومتی وسائل کے ساتھ اسلام پر کام کرنے والے اداروں نے اس طرح کا کام کروانے کی غالباً کبھی ضرروت محسوس نہیں کی، جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ جدید دینی موضوعات پر ہماری بحثوں اور تحقیقات کی نوعیت نظری زیادہ اور عملی کم ہے، حالاں کہ سائنسی انداز سے سامنے لائے جانے والے حقائق کا نہ تو انکار ممکن ہوتا ہے اور نہ ہی کوئی ان سے صرفِ نظر کر سکتا ہے۔

خاندانی مسائل کی تو محض مثال دی گئی ہے، ورنہ زندگی کے ہر شعبے سے متعلق اسلام کے حوالے سے مکتباتی تحقیق (library research) کی پشت پر میدانی تحقیق (field research) کا ہونا انتہائی ضروری ہے۔ یہ کام بڑے بڑے دینی ادارے بھی کر سکتے ہیں جہاں فتوے کے لیے بڑی تعداد میں لوگ رجوع کرتے ہیں؛ اس لیے کہ عام لوگوں کے ساتھ اس ذریعے سے ان کا براہِ راست رابطہ ہوتا ہے، اور سرکاری سطح کے بڑے اداروں

مثلاً اسلامی نظریاتی کونسل، بڑی سرکاری جامعات، بالخصوص انٹرنیشنل اسلامک یونیورسٹی اور اس کے ذیلی تحقیقی اداروں کی بھی اس طرح کے کاموں کی بھی طرف توجہ فائدہ مند ثابت ہو سکتی ہے۔

۳- فقہی مسائل اور دلائل کا تعلق

کسی زمانے میں فقہ سے مراد عمومی طور پر دانش مندی اور تفقہ فی الدین سے مراد دین کی سمجھ لی جاتی تھی، لیکن وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ فقہ کا اطلاق دین کے عملی اور فرعی احکام پر ہونے لگا۔ البتہ ہر دور میں تفقہ کے لوازم میں سے یہ بات رہی کہ حکمِ شرعی کو اس کی دلیل سے سمجھا جائے، چنانچہ متاخر ادوار میں فقہ کی جو تعریف کی گئی اس میں بھی من أدلتها التفصيلية کی قید موجود ہے۔ درسِ نظامی میں شامل فقہ کی کتابوں میں بھی فقہ کی یہی تعریف پڑھی پڑھائی جاتی ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ بغیر دلیل محض حکمِ شرعی جاننا فقہ نہیں ہے۔ اس کے باوجود دینی مدارس سے وابستہ افتا کے حلقوں میں اس بات کی تو گنجائش کسی حد تک تسلیم کی جاتی ہے کہ اگر ایک فقہ کے مطابق عمل میں لوگوں کو شدید دشواری پیش آ رہی ہو تو چاروں فقہوں میں سے کسی اور کے قول پر عمل کر لیا جائے، لیکن مختلف اقوال میں سے کسی ایک کو دلیل کے نقطۂ نظر سے ترجیح دی جائے، اسے کئی حلقوں میں عموماً اچھا تصوّر نہیں کیا جاتا۔ اس کی غالباً وجہ یہ ہے کہ فقہی موضوعات پر ان حلقوں میں وہ حضرات بات کرتے ہیں جو افتا کے شعبے سے منسلک ہوتے ہیں اور عام طور پر انھوں نے افتا کی باقاعدہ تربیت حاصل کی ہوتی ہے، اور افتا کی اس تربیت کا بنیادی اصول یہ ہے کہ آج کا مفتی در حقیقت مفتی نہیں ہے بلکہ ناقلِ فتویٰ ہے۔ اس کا کام صرف اتنا ہے کہ اس خاص فقہ، مثلاً فقہ حنفی کے اہل الترجیح جسے ترجیح دے گئے ہیں اسے نقل کر دے اور خاص اور متعین صورتِ حال پر اسے منطبق کر دے۔ ایک حد تک یہ طرزِ عمل معقول بلکہ ضروری ہے، اس لیے کہ ہر ایک کو راجح مرجوح کے کام پر لگا دینا کسی طرح مناسب نہیں ہے۔ ویسے بھی جسے اس طرح کے کام سے عملی واسطہ رہا ہو اس کے لیے یہ اندازہ لگانا مشکل نہیں ہے کہ فقہ کی کتب میں سے مسائل کو سمجھ کر کسی خاص صورتِ حال پر منطبق کر لینا بھی کوئی معمولی کام نہیں۔ اتنا کام بھی تجربہ، مشق، سمجھ بوجھ اور بیک وقت فقہ کے مختلف ابواب پر نظر کا تقاضا کرتا ہے۔ اس بات کو سمجھنے میں آسانی کے لیے یہ مثال پیش کی جا سکتی ہے کہ ہمارے ہاں مختلف سطحوں کے جو ڈاکٹر حضرات لوگوں کے علاج معالجے میں مصروف ہیں وہ کسی شعبے کے سپیشلسٹ ہونے کے باوجود عموماً میڈیکل سائنس کے محقق اور دریافت کنندہ نہیں ہوتے، ان کا کام یہ ہوتا ہے کہ انھوں نے اس شعبے کے تحقیق کاروں کے نتائجِ تحقیق کو اچھی طرح سمجھا ہوتا ہے، مزید مطالعے کے ذریعے نئے نتائجِ تحقیق کے بارے میں آگاہی حاصل کرتے رہتے ہیں، اور

ان نتائجِ تحقیق کو اپنے مریضوں پر ان کے حالات اور اپنی سمجھ بوجھ اور تجربے کے مطابق منطبق کرکے ان کی راہ نمائی کرتے ہیں۔ اس طرح سے میڈیکل پریکٹیشنرز کی اکثریت کی حیثیت وہی ہوتی ہے جو مفتی بمعنی ناقل کی ہوتی ہے، اور اس کام کو اتنا سادہ انداز میں نہیں لیا جاتا، بلکہ اس کے لیے بھی انھوں نے باقاعدہ اپنے اساتذہ کی نگرانی میں تدریسی ہسپتالوں میں تربیت حاصل کی ہوتی ہے، اور ایسی تربیت یا تجربے کو ضروری سمجھا جاتا ہے۔ اگر ایک ڈاکٹر اپنے شعبے میں نئی تحقیقات نہیں کر رہا تو اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ بے کار ہے، جتنا کام وہ انجام دے رہا ہے وہ بھی اہم ہے اور اس کی بھی معاشرے کو ضرورت ہے۔ جتنا کام ایک میڈیکل پریکٹیشنر کا ہے اسی طرح کے کام کی فقہ میں افتا کے عنوان سے تربیت دی جاتی ہے، اور اسی کو یوں کہہ دیا جاتا ہے کہ ان کا کام محض نقلِ فتویٰ ہے۔ دینی راہ نمائی کے حوالے سے اتنا کام انجام دینے والوں کی بھی معاشرے کو اسی طرح ضرورت ہے جس طرح صحت کے حوالے سے اسے عام میڈیکل پریکٹیشنرز کی ضرورت ہے۔

لیکن جس طرح یہ کہنا تو درست ہے کہ عام ڈاکٹر کا کام غیر اہم نہیں لیکن یہ کہنا درست نہیں کہ یہ کام کافی ہے، بلکہ اس کے ساتھ ایسے لوگوں کی بھی ضرورت ہے جو میڈیکل سائنس میں نئی سے نئی تحقیقات اور انکشافات دنیا کے سامنے لائیں، اسی طرح ناقلانہ طرز کا افتا کا کام اپنی جگہ اہم اور معاشرے کی ضرورت اور خاص قسم کی تربیت کا محتاج ہے، لیکن اسے کافی قرار نہیں دیا جاسکتا۔ دنیا میں جو نت نئے سوالات پیدا ہو رہے ہیں، حالات، مقامی یا بین الاقوامی رسم ورواج اور عرف وغیرہ کی تبدیلی سے غور وفکر کے نئے دریچے جو کھل رہے ہیں ان سے عہدہ برآ ہونے کے لیے ذرا مختلف نوعیت کے کام کی ضرورت ہوتی ہے۔ جس کام کی تربیت حاصل کی گئی ہے اگر وہ اسی کام پر استعمال ہو تو کوئی مسئلہ پیدا نہیں ہوتا، لیکن ایک کام کی تربیت دوسرے کام میں استعمال ہونے لگے تو کئی مسائل جنم لیتے ہیں۔ یہاں بھی اسی طرح کی دو غلطیاں عموماً ہو جاتی ہیں، ایک یہ کہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ ''دلیل پر بحث کرنا ہمارا کام نہیں ہے'' یہ عام میڈیکل پریکٹیشنر کی نوعیت کے کام یعنی افتا بمعنی نقل فتویٰ کی تربیت کا لازمی حصّہ ہے، اسے دوسری نوعیت کے کام یعنی نئے حالات کے پیدا کردہ سوالات کی تحقیق کے کام پر استعمال کرنا ٹھیک نہیں ہے۔ اس دوسری نوعیت کے کام کے اپنے کچھ تقاضے ہیں۔ ظاہر ہے کہ تحقیق کا کام دلیل- بالخصوص حکم کی علت۔ پر غور کے بغیر ممکن نہیں ہے، اور جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا' اصل فقہ یہی ہے؛ اس لیے مفتی بمعنی ناقلِ فتویٰ کے لیے اگر دلیل پر غور ممنوع ہونا تسلیم کر بھی لیا جائے تو اس پابندی کا اطلاق فقہ سے متعلق تمام کاموں اور کاوشوں پر کرنا درست نہیں ہوگا۔ جب کہ عملاً بعض حلقوں میں بسا اوقات ایسا ہو جاتا ہے کہ اگر کوئی صاحب دوسری نوعیت کے کام میں پہلے قسم کے کام کے ڈسپلن کو اختیار نہیں کرتے اور دلیل کے نقطۂ نظر سے مسئلے پر بات

شروع کر دیتے ہیں تو ان کے بارے میں کوئی زیادہ مثبت رائے قائم نہیں کی جاتی، حالاں کہ اس دوسری نوعیت کے کام میں۔ جیسا کہ آگے چل کر عرض کیا جائے گا-دلیل کے اعتبار سے بحث ناگزیر ہوتی ہے۔

دوسری غلطی یہاں یہ ہو جاتی ہے کہ جس کام کو نقلِ محض سمجھ کر اختیار کیا گیا تھا اس کے بارے میں یہ سمجھ لیا جاتا ہے کہ دینی حوالے سے ہونے والے کسی بھی علمی کام کے بارے میں آخری فیصلہ صادر کرنا اس کا منصب ہے، اس لیے کسی فقہی موضوع پر کسی قسم کا علمی اور تحقیقی کام سامنے آنے کی صورت میں اس کام کا دلیل کے ساتھ جائزہ لینے یا دلیل کے ساتھ اختلاف کرنے کی بجائے سب سے پہلے اسے کسی دار الافتا میں لے جایا جاتا ہے۔ اگر وہاں سے اس کام کے غلط یا ''گمراہی'' ہونے کا فتویٰ صادر ہو جائے تو عربی محاورے کے مطابق سمجھا جاتا ہے ''قطعت جهيزة قول كلّ خطيب''، اب بس حرفِ آخر سامنے آ گیا ہے، مزید بولنے کی کوئی گنجائش نہیں رہی؛ گویا جو خود کو ناقلِ محض کہہ رہا تھا وہ جج اور حَکَم بھی بن گیا۔ یہ ایسا ہی ہو گیا جیسے ایک عام پریکٹس کرنے والا ڈاکٹر میڈیکل سائنس پر ریسرچ کے کاموں کے بارے میں فیصلے کرنے لگ جائے کہ کس پروجیکٹ کو جاری رہنا چاہیے اور کس کو نہیں۔ یہ بات یہاں فتوے کے بارے میں محض عوامی رویّے کے حوالے سے نہیں کی جا رہی کہ وہ فتوے کو کس طرح کن مواقع پر استعمال کرتے اور کس طرح وہ فتوے کو ہر مسئلے کا حل سمجھ کر ہر کام اسی کے ذریعے نکالنے کی کوشش کرتے ہیں، بلکہ بات اس حوالے سے ہے کہ یہ مسئلہ محض عوام کا نہیں، خود اہلِ افتا کی بیدار مغزی اور معاملہ فہمی کا بھی ہے۔

ہمارے عام دینی مدارس میں افتا بمعنی نقل کے کام میں بھی اگرچہ بہتری کی بہت گنجائش موجود ہے، لیکن بہ ہر حال خاصی حد تک یہ کام ہو ضرور رہا ہے۔ جب کہ دوسری نوعیت کا کام زمانے کی ضرورت، سوالات اور چیلنجز کے پیدا ہونے کی رفتار کے مقابلے میں بہت کم ہے۔ اگر کہیں ہوتا بھی ہے تو کسی نہ کسی طرح یہ دوسرا کام پہلے کام ہی کے فریم میں کسا جاتا ہے۔ ہر کام کے کچھ قدرتی اثرات اور تقاضے ہوتے ہیں، مروّجہ افتا کی نوعیت کا کام ذہنی ساخت کو اصول وکلیات کی بجائے جزئیات کی طرف زیادہ مائل کرتا ہے؛ جب کہ دوسری نوعیت کے کام کے لیے عمومی، کلّی اور اصولی ذہن کی زیادہ ضرورت ہوتی ہے۔ جب اسے پہلے کام کے فریم میں لانے کی کوشش کی جاتی ہے تو اس کا دم گھٹنے لگتا ہے، اس طرح سے اس کام کی حوصلہ افزائی نہیں ہو پاتی۔ اگر ہمارے دینی مدارس سے وابستہ حلقے اس پہلو کی طرف توجہ دیں تو ان میں موجود بہت سی اعلیٰ ذہانتوں اور اسلامی علمی ذخیرے تک گہرائی کے ساتھ رسائی رکھنے والی صلاحیتوں کو زنگ آلود ہونے سے بچایا جا سکتا ہے اور اس طرح غیر متحرک جوہرِ قابل کی ایک بڑی تعداد کو فقہی ارتقا میں اہم کردار ادا کرنے کا موقع مل سکتا ہے، اور یہ چیز خود دینی مدارس کے ان حلقوں کی افادیت

تسلیم کرانے میں بڑی مددگار ثابت ہو سکتی ہے۔ پہلی قسم کی خدمات کا تعلق جس طرح براہِ راست عامۃ الناس سے ہوتا ہے، اس لیے اس میں جس احتیاط کی ضرورت ہوتی ہے دوسری نوعیت کے کام کے مخاطب چونکہ اہلِ علم و دانش کا مخصوص حلقہ ہی ہوتا ہے، اس لیے اس میں اس قدر محتاط اور حسّاس ہونے کی ضرورت نہیں ہے، اس میدان میں کام کرنے والوں کو غلطیاں کر کے سیکھنے کے زیادہ مواقع ملنے چاہییں۔

بنیادی طور پر فقہی مسائل کو ہم تین دائروں میں تقسیم کر سکتے ہیں: پہلا دائرہ ان مسائل کا ہے جس کی ایک مسلمان کو اپنی عام دینی زندگی میں ضرورت پیش آتی ہے، لیکن اس کے کوئی قابلِ ذکر اثرات اس خاص عمل سے باہر زندگی پر مرتب نہیں ہوتے، مثلاً نماز میں کون سی غلطی ہو جائے تو سجدۂ سہو کرنا ہوگا، کون سی غلطی کی صورت میں نماز کا اعادہ کرنا ہوگا، کن چیزوں سے روزہ ٹوٹتا ہے اور کن سے نہیں ٹوٹتا۔۔۔ اس دائرے میں افتا کا روایتی طریقِ کار بہ دستور رہنا چاہیے، اس میں ردّ و بدل کی نہ صرف یہ کہ خاص ضرورت نہیں بلکہ ان مسائل کو دوبارہ زیرِ بحث لانے سے وقت اور صلاحیتوں کا ضیاع ہوگا۔

دوسرا دائرہ وہ ہے جس میں عمل کے گہرے اثرات عمومی زندگی پر بھی پڑتے ہیں، یا ان پر عمل میں خاصی دشواری کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ اس دائرے کی مثالوں میں ہم نکاح و طلاق کے کئی مسائل کو ذکر کر سکتے ہیں، فقہ المعاملات، فقہ الجنایات، فقہ الاقلیات، بین الاقوامی تعلقات کے بہت سے مسائل اور وہ بے شمار مسائل اس دائرے میں آ سکتے ہیں جو جدید دور کی مختلف سطح کی تبدیلیوں سے متأثر ہوئے ہیں، عبادات کے بعض مسائل خصوصاً سفر سے متعلق بعض مسائل بھی ان میں شامل ہیں۔ اس طرح کے مسائل کے حل میں عام روایتی طرز بہت حد تک ناکافی ہے، اس دائرے میں **عالمگیریہ** اور **شامی** وغیرہ متأخرین کی کتب سے نقلِ محض کے مقابلے میں غور و فکر اور بحث و تحقیق کی زیادہ ضرورت موجود ہے۔ جیسا کہ پہلے ذکر کیا گیا بحث و تحقیق کا مزاج اور اس کے تقاضے عام افتا کے تقاضوں سے مختلف ہوتے ہیں، بحث و تحقیق کی مثال کسی صنعتی ادارے کے ریسرچ یا مینوفیکچرنگ کے شعبے کی سی ہے، اور ہمارے ہاں جس معنی میں افتا بمعنی نقل پایا جاتا ہے اس کی مثال کسی پروڈکٹ کی تیّاری اور کوالٹی چیکنگ وغیرہ کے مراحل سے گزرنے کے بعد عام صارف تک پہنچانے کے عمل کی سی ہے۔

اس دوسرے دائرے کے کام کی نوعیت میں دو پہلو خاص طور پر قابلِ توجہ ہیں، اس لیے کہ برصغیر میں غالباً یہ دونوں پہلو زیادہ نظر انداز ہوئے ہیں۔ ایک یہ کہ اس طرح کے کام میں کسی خاص فقہ پر اس طرح سے انحصار ممکن نہیں ہے جس طرح پہلی قسم کے مسائل میں ہوتا ہے۔ اس میں کسی بھی مسئلے کی تحقیق کے لیے بہ حیثیتِ مجموعی پوری فقہِ اسلامی بالخصوص مرکزی دھارے کی چار بڑی فقہوں سے استفادہ کرنا ہوگا۔ دین کے

عمومی مزاج اور مقاصد کو مدّ نظر رکھتے ہوئے ایسے راستے تجویز کرنا ہوں گے جن کے ذریعے عالمگیریت کے اس دور کے سیاسی، سماجی، آبادیاتی (demographical)، معاشی اور بین الاقوامی تعلقات وغیرہ کے زمینی حقائق اور تیزی سے پیدا ہوتی ہوئی عملی تبدیلیوں کا ساتھ دیا جاسکے اور یہ واضح ہو سکے کہ اسلامی تعلیمات ہر دور اور ہر علاقے میں قابلِ عمل ہیں۔ اگرچہ کسی مخصوص فقہ (مثلاً برّصغیر میں فقہ حنفی) سے باہر کے اقوال سے استفادہ پہلی نوعیت کے افتا کے کام میں کوئی نئی بات نہیں، مولانا اشرف علی تھانوی(م:۱۹۴۳ء/۱۳۶۲ھ) کی **الحيلة الناجزة** وغیرہ کی شکل میں اس کی متعدد مثالیں ملتی ہیں، لیکن عموماً ان حلقوں میں کسی دوسرے فقہی مذہب کو اختیار کرنے کے لیے بہت سخت شرائط ذکر کی جاتی ہیں۔ جب کہ دوسرے دائرے کے کام میں شرائط کے اس فریم سے باہر نکلنا ہوگا یا اسے وسیع کرنا ہوگا۔ حقیقت یہ ہے کہ اصولی طور پر تقلیدی حلقوں میں بھی یہ بات تسلیم کی گئی ہے۔ اگرچہ رویّوں میں اس کا اثر بسا اوقات نظر نہیں آتا۔ کہ کسی علاقے میں کسی متعین فقہ کی تقلید کی وجہ یہ نہیں ہے کہ صرف وہ فقہ ہی برحق ہے؛ بلکہ اس کی وجوہات تدبیری نوعیت کی ہیں، مثلاً ایک بنیادی وجہ یہ تھی کہ عالمِ اسلام کے کئی علاقوں میں ایک سے زائد فقہیں دست یاب نہیں تھیں، اس لیے کسی دوسری فقہ پر عمل کرنے کی سبیل موجود نہیں تھی اور ایسا کرنے کی صورت میں خود اس متبادل فقہ کی رو سے بھی سنگین غلطیوں کا خطرہ رہتا تھا۔ اس سلسلے میں پچھلی صدی کے ایک ایسے جید عالم کے دو حوالے پیش کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے جو تقلیدی فریم سے نکلنے کے معاملے میں کافی محتاط تھے اور تقلیدی اور افتا کے روایتی حلقوں میں ان پر اعتماد کیا جاتا ہے، اور وہ عالم ہیں مولانا اشرف علی تھانوی۔ مولانا نے اپنے ایک وعظ "**الهدي والمغفرة**" میں اس موضوع پر قدرے تفصیل سے روشنی ڈالی ہے اور یہ بتلایا ہے کہ جہاں ایک ہی فقہ کی کتب اور علما دست یاب ہوں وہاں اس متعین فقہ کے دائرے ہی میں رہنا ضروری ہے۔ وہ اپنی اس گفتگو کے دوران میں فرماتے ہیں:

یہ بھی وجہ ہے ہندوستان میں تقلیدِ مذہبِ حنفی کے وجوب کی کہ یہاں رہ کر کسی دوسرے مذہب پر صحیح عمل نہیں ہو سکتا، کیونکہ ہندوستان کے اکثر علما حنفی ہیں، اور یہاں کتابیں بھی فقہِ حنفی کی زیادہ ملتی ہیں، اساتذہ بھی اسی فقہ کے میسر ہو سکتے ہیں، دوسرے فقہ کی نہ زیادہ کتابیں یہاں موجود ہیں، نہ ان کے پڑھانے والے میسر آسکتے ہیں، تو عمل کی کیا صورت ہو؟[۲۱]

۲۱- مولانا اشرف علی تھانوی، **مواعظِ اشرفیہ**، مکتبہ تھانوی، کراچی، ج۶، ص۵۰

اس سے زیادہ وضاحت کے ساتھ یہ بات مولانا تھانوی ہی کے ایک فیض یافتہ مولانا حبیب احمد کیرانوی نے انہی کی سرپرستی میں لکھی جانے والی کتاب إعلاء السنن کے فقہی مقدمے میں لکھی ہے۔ مولانا حبیب احمد کیرانوی نے پہلے تو مختلف فقہوں کے مقلدین کے اس دعوے اور دلائل کو ذکر کیا ہے کہ ان کے بقول ان کے امام کی فقہ سب سے افضل ہے۔ یہ باتیں نقل کرنے کے بعد مولانا نے بڑی وضاحت کے ساتھ ان کی تردید کرتے ہوئے یہ بتایا ہے کہ بذاتِ خود کسی امام کی فقہ کو دوسرے امام کی فقہ پر کوئی فوقیت حاصل نہیں ہے، اسی سلسلے میں وہ فرماتے ہیں:

والحق أن الأئمة المقتدى بهم في الدين كلهم على هدي مستقيم، فأيّ مذهب من مذاهبهم كان شائعا في بلد من البلاد وفي العلماء به كثرة، يجب على العامي اتباعه، ولا يجوز له تقليد إمام ليس مذهبه شائعا في بلده ولا في العلماء به كثرة؛ لتعذر الوقوف على مذهب ذلک الإمام في جميع الأحكام والحال هذه فافهم؛ فإن الحق لايتجاوز عنه إن شاء الله تعالى ، ولو شاعت المذاهب كلها في بلد من البلاد واشتهرت ، وفيه من العلماء بكل مذهب عدد كثير، جاز للعامي تقليد أي مذهب من المذاهب شاء، وكلها في حقه سواء، وله أن لا يتمذهب بمذهب معين، ويستفتي من شاء من علماء المذاهب ، هذا مرة وذلک أخرى ، كما كان عليه السلف الصالح رضي الله عنهم ، بشرط أن لا يلفّق بين مذهبين في عمل واحد ، ولا يتتبع الرخص متبعا هواه، لأن ذلک من التلهي وهو حرام بالنصوص.[۲۲]

صحیح بات یہ ہے کہ جن ائمہ کی بھی اقتدا کی جاتی ہے وہ سارے کے سارے سیدھے راستے پر ہیں، لہٰذا ان کے مذاہب میں سے جس کا مذہب بھی کسی علاقے میں مروّج ہو اور وہاں اس مذہب کے جاننے والوں کی کثرت ہو تو عامی پر اس مذہب کی اتباع واجب ہے، اور اس کے لیے ایسے امام کی تقلید درست نہیں ہے جس کا مذہب وہاں عام نہ ہو اور اس مذہب کے جاننے والے کثرت سے موجود نہ ہوں؛ اس لیے کہ ایسی حالت میں تمام احکام میں اس امام کے مذہب کو جاننا انتہائی دشوار ہو گا۔ اس بات کو اچھی طرح سمجھ لو، اس لیے کہ ان شاء اللہ حق اس سے متجاوز نہیں ہو گا۔ اور اگر کسی علاقے میں تمام مذاہب رائج اور مشہور ہوں اور ہر مذہب کے جاننے والے علما بھی وہاں کثیر تعداد میں موجود ہوں تو عامی کے لیے بھی جائز ہے کہ وہ ان مذاہب میں سے جس مذہب کی چاہے تقلید کر لے، اور یہ سارے مذاہب اس کے حق میں برابر ہیں، اور اس کے لیے یہ بھی جائز ہے کہ کسی متعین مذہب کو اختیار نہ کرے، بلکہ مختلف مذاہب کے علما میں سے جس سے چاہے مسئلہ

۲۲- کیرانوی، حبیب احمد، مقدمۃ إعلاء السنن (قواعد في علوم الفقه)، کراچی، ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیۃ، ص ۲۲۴

دریافت کرلے، کبھی اِس سے، کبھی اُس سے، جیسا کہ سلفِ صالحین کا طریقہ تھا، بہ شرطے کہ ایک ہی عمل میں دو مذہبوں کے درمیان تلفیق نہ کرے اور اپنی خواہشات کی پیروی کی خاطر رخصتوں کا متلاشی نہ بنے، اس لیے کہ یہ دین کو کھلونا بنانا ہے، جو نصوص کی رو سے ناجائز ہے۔

ان دو عبارتوں سے خصوصاً موٴخر الذکر عبارت میں تقلیدِ شخصی کے حوالے سے تین ایسی باتیں واضح ہو رہی ہیں جن سے عموماً روایتی حلقوں میں سہوِ نظر ہو جاتا ہے۔ ایک تو یہ کہ متعین مذہب کی پابندی کی جو صورت ان عبارتوں سے واضح ہو رہی ہے یہ تقریباً وہی صورتِ حال ہے جو قرونِ اولیٰ میں بھی درپیش تھی کہ ہر علاقے میں کچھ صحابہ نے جاکر خاص فقہی منہج اور طرزِ عمل کی بنیاد رکھی تھی اور وہی طرزِ عمل وہاں رائج ہو گیا تھا۔ جس طرح آج مختلف مذاہب مختلف فقہا کی شخصیتوں کے حوالے سے پہچانے جاتے ہیں اسی طرح اس زمانے میں علاقوں کے اعتبار سے پہچانے جاتے تھے۔ حضرت عمر بن عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ کو جب سب لوگوں کو ایک مذہب پر مجتمع کرنے کی تجویز دی گئی تو انھوں نے اس تجویز کو رد کر دیا اور اسی کے ساتھ انھوں نے تمام علاقوں میں یہ مراسلہ بھجوایا کہ ہر علاقے میں وہیں کے فقہا کے مذہب پر عمل کیا جائے،[23] درحقیقت اس مراسلے کے ذریعے ایک طرف تو یہ بات تسلیم کی گئی تھی کہ تمام فقہا کے مذاہب برحق ہیں، دوسرے ہر علاقے میں دست یاب مذہب پر عمل کا کہا گیا تھا۔ گویا کسی کے لیے کسی مذہب کی وجہِ ترجیح یہ ہے کہ وہ اسے عمل کے لیے آسانی سے دست یاب ہے اور اس کی تفصیلات اور عمومی مزاج سے آگاہی آسان ہے۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی **موٴطا** کو نافذ کرنے کی تجویز کو رد کرنے کی جو وجوہات بیان کی تھیں وہ بھی اس سے ملتی جلتی تھیں۔ اور یہ ایسی بات ہے کہ بڑے بڑے مجتہدین نے بھی اس دائرے سے کسی مضبوط دلیل ہی کی بنیاد پر نکلنا پسند کیا ہے، جیسا کہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے فقہی منہج سے واضح ہے کہ انھوں نے بنیادی طور پر اپنے علاقے کے مشائخ کے اقوال کو لیا ہے۔ امام محمد **موطا** اور اپنی دیگر تصانیف میں یہ بتانے کا اہتمام کرتے ہیں کہ اس مسئلے میں ہمارے علاقے کے فقہا کا نقطۂ نظر کیا ہے۔ تاہم جہاں انھیں دوسرے علاقوں کے فقہا کے قول میں وزن نظر آیا تو اسے قبول کرنے میں بھی انھوں نے کوئی ہچکچاہٹ محسوس نہیں کی؛ گویا کسی متعین مذہب کو اختیار کرنے کا تعلق بنیادی طور پر دوسرے مذہب کی عدمِ دست یابی کے ساتھ ہے۔

۲۳- **سنن الدارمي**، المقدمة، باب اختلاف الفقهاء

دوسری بات جو اس عبارت سے واضح ہو رہی ہے وہ یہ ہے کہ جہاں ایک سے زائد مذہب مروّج اور بہ آسانی دست یاب ہوں اور کسی مذہب پر عمل کرنے میں اس مذہب سے لاعلمی کی وجہ سے غلطی میں مبتلا ہونے کا اندیشہ نہ ہو، وہاں کسی متعین مذہب کو اختیار کرنا ضروری نہیں ہے۔ صرف یہ ضروری ہے کہ ایک عمل اور مسئلے میں ناجائز تلفیق کا مرتکب نہ ہو، اور خواہشات کی پیروی میں دین کو کھلونا نہ بنالے۔

تیسری اہم بات جو یہاں کہی گئی ہے وہ یہ ہے کہ آدمی اتباعِ ہویٰ کا مرتکب ہو رہا ہے یا نہیں؛ اس کا فیصلہ بھی وہ خود ہی کر سکتا ہے۔ اصل میں اگلی صدیوں میں جب فقہی مذاہب خاص خاص علاقوں کے دائرے سے باہر نکلے اور ایک ایک علاقے میں کئی کئی فقہی مذاہب تک رسائی پہلے کے مقابلے میں زیادہ آسان ہوئی تو اسی دور میں یا اس سے ذرا بعد کے دور میں یہ سوال اٹھا کہ اگر یہ اجازت دے دی جائے کہ اپنی مرضی سے کسی بھی فقیہ کے قول پر عمل کر لیا جائے تو اتباعِ ہویٰ کا راستہ کھلے گا۔ اس راستے کو بند کرنے کے لیے خاص مذہب کے اختیار کرنے کی دوبارہ تلقین کی گئی۔ ابتدائی دور کی تلقین کی جو وجہ بیان کی گئی تھی، یعنی دیگر مذاہب کی عدمِ دست یابی، وہ کئی علاقوں میں کافی حد تک ختم ہو چکی تھی۔ اب اتباعِ ہویٰ کے خدشے کے پیشِ نظر بعض حضرات کو اسی طرح کی تلقین کی ضرورت پیش آئی۔ لیکن اسی کے ساتھ ساتھ ہر دور میں یہ رجحان بھی موجود رہا ہے کہ اتباعِ ہویٰ سے بچنے کا ہر شخص خود اہتمام کر سکتا ہے، یہ اس کے ضمیر کا مسئلہ ہے، متعین مذہب کو اختیار کرنے کی پابندی صرف پہلی وجہ سے ہونی چاہیے، یعنی متبادل مذہب کی عدمِ دست یابی۔ مولانا حبیب احمد کیرانوی نے مذکورہ عبارت میں اسی دوسرے نقطۂ نظر کو اختیار کرتے ہوئے اتباعِ ہویٰ ہونے یا نہ ہونے کو خود عمل کرنے والے پر چھوڑ دیا ہے۔ یہ بات معروف ہے کہ **إعلاء السنن**، جس کے مقدمے کی یہ عبارت ہے، مولانا اشرف علی تھانوی کی سرپرستی میں لکھی گئی ہے، اور وقتِ تالیف سے اب تک متعدد مرتبہ شائع ہو چکی ہے۔ بیشتر طباعتیں مولانا تھانویؒ کے حلقے کے علما کی نگرانی میں ہوئی ہیں؛ اس کے باوجود مولانا کیرانوی کی اس بات سے نہ تو اختلاف کیا گیا اور نہ ہی کسی نے توضیحی نوٹ لکھنے کی ضرورت محسوس کی۔ اس سے یہ تصور کیا جا سکتا ہے کہ یہ رائے - جو بذاتِ خود بھی معقول معلوم ہوتی ہے - کوئی شاذ رائے نہیں ہے۔

لیکن جیسا کہ پہلے اشارہ کیا گیا، عملاً یہ پہلو اہلِ افتا سے نظر انداز ہو جاتا ہے۔ اس کی ایک مثال یہ دی جا سکتی ہے کہ رمضان المبارک میں برّصغیر سے بے شمار لوگ حرمین شریفین کی حاضری دیتے ہیں، جن کی اکثریت حنفی ہوتی ہے، وہاں کے ائمہ وتر دو سلاموں کے ساتھ ادا کرتے ہیں، یعنی دو رکعتوں پر سلام پھیر کر تیسری رکعت کے لیے کھڑا ہوا جاتا ہے۔ جب کہ فقہِ حنفی کے مطابق اس طرح وتر کی نماز ادا نہیں ہوتی۔ اب یہ سوال اٹھا کہ حنفی

حضرات وہاں کے ائمہ کے پیچھے وتر ادا کریں یا نہ کریں، اور کیا اس طرح سے ان کی وتر کی نماز ادا ہو جائے گی؟ اس سوال کے جواب میں پاکستان کے بڑے بڑے حنفی مراکزِ افتا سمیت اکثر و بیشتر کا فتویٰ یہی ہے کہ حنفی حضرات کو ان ائمہ کے پیچھے وتر کی نماز ادا نہیں کرنی چاہیے۔ اس کی بنیاد اس مسئلے کو بنایا گیا ہے کہ اگر امام کی نماز ایسی ہو جو امام کے مذہب کے مطابق تو درست ہو لیکن مقتدی کے مذہب کے مطابق درست نہ ہو تو مقتدی کی نماز نہیں ہوتی۔ یہ مسئلہ فقہِ حنفی کے علاوہ دیگر فقہی مذاہب میں بھی ملتا ہے۔ لیکن اول تو اس مسئلے میں بعض بڑے حنفی فقہا کی ایک دوسری رائے بھی موجود ہے، وہ یہ کہ اس میں امام کی رائے کا اعتبار ہے، لہٰذا اگر امام کی رائے کے مطابق نماز ہو گئی تو مقتدی کی نماز بھی ہو جائے گی اگرچہ امام کا عمل مقتدی کی رائے کے مطابق مفسدِ صلوۃ ہی کیوں نہ ہو؛ چنانچہ حنفیہ میں سے ابو بکر جصاص، صاحبِ ہدایہ کے شاگرد سراج الدین، علامہ محمد انور شاہ کشمیری اور شیخ الہند مولانا محمود حسن جیسے کئی حضرات کی یہی رائے تھی کہ امام مقتدی کے مذہب کی رعایت نہ بھی کرے اور امام کا عمل مقتدی کے مذہب کے خلاف ہو تب بھی اقتدا درست ہو گی۔ علامہ محمد انور شاہ کشمیری نے **فیض الباري** میں تفصیل سے اس مسئلے پر روشنی ڈالی ہے، اور بعض فقہاے حنفیہ کا یہ نقطۂ نظر بھی نقل کیا ہے کہ ایسی صورت میں اقتدا صحیح نہ ہونے کی بات صرف متأخرین کے ہاں ملتی ہے، متقدمین کے ہاں ایک دوسرے کے پیچھے بہ کثرت نماز پڑھنے کے باوجود یہ سوال زیرِ بحث ہی نہیں آیا۔[۲۴] تاہم یہاں اصل مسئلہ یہ نہیں ہے، اس لیے کہ جو حنفی وہاں وتر پڑھ رہا ہو گا اس کے ذہن میں یہ نہیں ہو گا کہ میں فقہِ حنفی کے مطابق وتر پڑھ رہا ہوں، بلکہ اسے معلوم ہوتا ہے کہ دو رکعتوں پر سلام بھی پھرنا ہے اور قنوت بھی رکوع کے بعد ہو گا؛ اس لیے وہ درحقیقت ان دو مسئلوں میں فقہِ حنفی پر عمل ہی نہیں کر رہا، بلکہ دوسری فقہ پر عمل کر رہا ہے، اور اس موقع پر اس کے حق میں دوسرے فقہی مذہب پر عمل کے عدمِ جواز کی کوئی وجہ موجود نہیں؛ اس لیے کہ نہ تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ متبادل فقہ کا عالم اسے دستیاب نہیں؛ کیوں کہ یہاں تو اس فقہ کا عالم خود نماز پڑھا رہا ہے، مقتدی نے تو اس کے پیچھے وہی کچھ کرتے چلے جانا ہے، اور نہ اتباعِ ہویٰ والی وجہ موجود ہے؛ اس لیے کہ دو رکعتوں کے ساتھ وتر پڑھنے سے اس کا کوئی ذاتی مفاد وابستہ نہیں ہے، اس کا منشا ایک تو باجماعت وتر پڑھنا ہے، دوسرے حرم شریف کی اتنی بڑی جماعت میں شرکت کی سعادت حاصل کرنا ہے، اور سب سے بڑھ کر اتنی طویل اور خشوع و خضوع اور لاکھوں آمین والی قنوت کی دعا میں شریک ہونا ہے؛

۲۴- محمد انور شاہ کشمیری، **فيض الباري شرح صحيح البخاري**، كتاب الغسل : باب مسح اليد بالتراب، بیروت، دار المعرفۃ، ج ۱، ص ۳۵۱

ان مقاصد میں سے کسی کو بھی اتباعِ ہویٰ نہیں کہا جاسکتا۔ ایسے میں یہ کیوں نہ کہہ دیا جائے کہ وہ یہ نیت کرلے کہ ان مسئلوں میں مَیں امام احمد کے مذہب عمل کر رہا ہوں، اصل مسئلہ جو کہ امام اور مقتدی کی رائے میں اختلاف کی وجہ سے پیدا ہوا تھا، وہ ان مسئلوں میں ان وتروں کی حد تک باقی ہی نہیں رہا۔

مذکورہ بحث اس سلسلۂ کلام کی مناسبت سے یہاں آگئی کہ دوسرے دائرے کے اندر جس نوعیت کے کام کی ضرورت ہے اس کا ایک اہم قابلِ توجہ پہلو تو یہ ہے کہ اس میں دوسرے فقہی مذاہب سے استفادے میں توسع کی ضرورت ہے، اس لیے کہ کسی متعین فقہ کی پابندی کی ایک بڑی وجہ دوسرے مذہب کی عدمِ دست یابی تھی، دوسرے دائرے میں تحقیقی کام کرنے والے کے لیے یہ عدمِ دست یابی رکاوٹ نہیں ہونی چاہیے؛ کیوں کہ بطور محقق اس کی ذمہ داری ہے کہ وہ دوسرے نقطہ ہائے نظر کو جاننے کے لیے تمام ممکنہ وسائل بروے کار لائے اور مقصد چوں کہ اپنی کسی ذاتی خواہش کو پورا کرنا نہیں ہے بلکہ امت اور معاشرے کے افراد کا بھلا سوچنا ہے، اس لیے اسے اتباعِ ہویٰ نہیں کہا جاسکتا۔ اس طریقے سے اگر سہولتیں بھی سوچی جاتی ہیں تو وہ چونکہ اپنی ذات کے لیے نہیں بلکہ امت اور مسلمانوں کے کسی معاشرے کے لیے ہیں، اس لیے امید ہے کہ وہ نبی کریم ﷺ کی اس دعا میں داخل ہوں گی "اَللّٰهُمَّ مَن رَّفَقَ بِأُمَّتِي فَارفُق بِهٖ، وَمَن شَقَّ عَلَيهِم فَشُقَّ عَلَيه"[۲۵]، یعنی اے اللہ جو میری امت کے ساتھ نرمی کا معاملہ کرے آپ اس کے ساتھ نرمی کیجیے اور جو ان کے ساتھ سختی کا برتاؤ کرے آپ بھی اس کے ساتھ سختی برتیے۔

اس کام کا دوسرا اہم پہلو مسئلے کو دلیل کے نقطۂ نظر سے دیکھنا ہے۔ برّصغیر کے بعض حلقوں میں یہ سمجھا جاتا ہے کہ ائمہ مجتہدین سے منقول مسائل بلکہ متاخرین کی تصریحات میں دلیل کے اعتبار سے بحث کرنا درست نہیں ہے، اس لیے کہ ان مسائل میں دلیل کے اعتبار سے بات کرنا ان میں محاکمہ کرنے کے مترادف ہے، اور اس کے لیے ضروری ہے کہ محاکمہ کرنے والا شخص ان ائمہ سے بڑھ کر ہو، یا کم از کم ان کے برابر کے درجے کا ہو؛ لیکن یہ بات اصول کے درجے میں مان بھی لی جائے تب بھی اس وقت منطبق ہوتی ہے جب دلیل کے حوالے سے بحث کرنے کا مقصد محض محاکمہ اور ان فقہا کے اقوال میں سے خطا اور صواب کی تعیین کرنا ہو؛ جب کہ دلیل پر بحث کا محض یہ مقصد نہیں ہوتا، بلکہ دلیل پر بحث کرنے کا ایک فائدہ تو یہ ہوتا ہے کہ اس سے زیرِ بحث مسئلے میں فقہا کے

۲۵- مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقیق : شعیب ارنؤوط وغیرہ، بیروت، مؤسسۃ الرسالہ، طبع اول ۱۴۱۲ھ، حدیث نمبر ۲۴۳۳۷

مدارک اور ان کے مزاج و منشا کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے، دوسرے اس طرح سے مسئلے سے متعلق تمام نصوص اور ان پر روایت و درایت کے نقطۂ نظر سے کی گئی بحثیں سامنے آجاتی ہیں، جس سے مسئلے کے تمام پہلو اور اس کی مکمل تصویر سامنے آکر اس معاملے میں شریعت کا مزاج سمجھنے میں آسانی ہو جاتی ہے۔

اصل بات یہ ہے کہ کسی منزل من اللہ نص کی یہ خصوصیت کہ اس میں زمان و مکان کے احاطے کی صلاحیت ہو اور اس میں ہر طرح کے حالات کی رعایت ہو، یہ خصوصیت کسی اور نص میں تسلیم نہیں کی جا سکتی۔ اگرچہ قرآن و سنت کی نصوص کو بھی فقہا بسا اوقات مخصوص ماحول کے تناظر میں دیکھتے اور اسی کے مطابق ان کا مفہوم اخذ کرتے ہیں؛ کسی امتی کی نص تو لازماً مخصوص ماحول اور حالات کی اسیر ہو گی۔ فقہا جو کچھ لکھتے ہیں اس سے مخصوص سماجی، سیاسی اور معاشی حالات کو الگ نہیں کیا جا سکتا؛ اس لیے اسے اسی تناظر میں دیکھنا ضروری ہوتا ہے، وگرنہ خود ان فقہا کی منشا سمجھنے میں غلطی ہو سکتی ہے۔ مثال کے طور پر فقہِ حنفی میں متعدد مسائل ایسے ہیں جن میں خاوند کی غلطی کی سزا کے طور پر اس کی طرف سے دی گئی طلاقوں کو نافذ قرار دیا جاتا ہے، اگرچہ اصول کے لحاظ سے وہ طلاق نہیں بنتی۔ مثلاً نشے کی حالت میں طلاق دی گئی ہو، اور اس نشے میں خاوند کا کوئی عذر نہ ہو تو اکثر حنفیہ کی تصریح کے مطابق طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ نشہ خاوند کی غلطی سے تھا، اس کی اس غلطی بلکہ گناہ کا اسے یہ فائدہ نہیں ملنا چاہیے کہ وہ اپنی زبان سے نکالے ہوئے طلاق کے الفاظ کے اثر سے بچ جائے، بلکہ اسے اس نشے کی سزا اس شکل میں ملنی چاہیے کہ اس کی زبان سے نکلے ہوئے طلاق کے الفاظ کو مؤثر مانتے ہوئے طلاق کو نافذ قرار دیا جائے۔ مشائخِ حنفیہ کی اس دلیل سے خود معلوم ہو رہا ہے کہ وہ ایک ایسے ماحول میں بات کر رہے ہیں جس میں طلاق نافذ ہونا خاوند کے نقصان میں جاتا ہے، عورت کے لیے نہ صرف یہ کہ اس میں نقصان کی کوئی بات نہیں بلکہ بعض عبارات سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ یہ بات عورت کے مفاد میں جاتی ہے۔ عرب معاشرے میں بھی یہ صورتِ حال موجود تھی اور کافی حد تک، غالباً اب بھی ہے کہ ایک طرف تو اس نے پہلے خاوند سے بھاری بھر کم مہر وصول کیا ہوتا تھا، پھر طلاق کے بعد بھی اسے مناسب مہر کے ساتھ بہ آسانی رشتہ مل جاتا تھا، جس کی ایک مثال یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ کے زمانے میں قریش کی ایک خاتون فاطمہ بنت قیسؓ کو، جو تیز مزاج بھی تھیں، جب اپنے خاوند کی طرف سے طلاق ہوئی تو عدت ختم ہوتے ہی تین رشتے ان کے لیے موجود تھے۔ دو نے خود ان سے کسی طرح رابطہ کیا تھا اور ایک کی تجویز خود نبی کریم ﷺ کے ذہن میں تھی، جب کہ آج برّ صغیر کے سماجی ماحول میں یہ صورتِ حال نہیں ہے؛ یہاں طلاق یا فرقت کے نتائجِ بد عموماً سب سے زیادہ عورت اور اس کے بچوں ہی کو بھگتنا پڑتے ہیں۔ طلاق ہونا تو بڑی بات ہے، محض منگنی ٹوٹ جانا بعض اوقات اس کے لیے اتنا بڑا دھبّا بن جاتا ہے کہ اس

کے لیے دوسرا رشتہ تلاش کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ ان حالات میں طلاق نافذ کرنا صرف نشہ کرنے والے مرد ہی کو سزا نہیں ہے بلکہ بے قصور عورت کو بھی اس کی سزا سہنا پڑتی ہے۔ ایسی صورت میں، جب کہ معلوم ہے کہ فقہا کی بات کے پیچھے مخصوص حالات ہیں، بدلے ہوئے حالات میں اس بات کو لاگو کرنے سے پہلے یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ اس معاملے میں شریعت کے اصل مزاج کو دیکھنے اور سمجھنے کی کوشش کی جائے۔ اس کے لیے جہاں دیگر فقہا کے اقوال کو مدّ نظر رکھنا ہو گا، وہاں اس مسئلے کے شرعی دلائل کو، خواہ وہ روایت سے تعلق رکھتے ہوں یا درایت سے، نظر انداز کرنا بھی درست نہیں ہو گا۔ مثلاً طلاق کے مذکورہ مسئلے میں یہ دیکھنا ہو گا کہ کیا خاوند کو سزا دینے کے علاوہ بھی اس حالت میں طلاق نافذ کرنے کی کوئی اور وجہ موجود ہے، اور اصل قاعدے کے لحاظ سے کیا اس شخص کی ذہنی حالت کو اس قابل سمجھا جائے گا کہ اس کی طلاق معتبر اور نافذ ہو؟ اس کا جواب ہمیں نفی میں ملتا ہے؛ اس لیے کہ اسی طرح کی نشے کی کیفیت ہو لیکن اس میں خاوند کا کوئی عذر موجود ہو، مثلاً نشے والی وہ چیز اس نے غلطی سے استعمال کی ہو تو اس حالت میں اس کی دی گئی طلاق نافذ نہیں سمجھی جاتی، اس سے معلوم ہوا کہ اصولی طور وہ اپنی ذہنی کیفیت کے لحاظ سے اس قابل نہیں ہے کہ اس کی طلاق کو معتبر سمجھا جائے۔

دراصل ہوتا یہ ہے کہ فقہا ایک بات ذکر فرماتے ہیں، پھر اس پر مختلف تفریعات قائم کرتے ہیں، پھر ان تمام تفریعات کو جمع کرنے کے لیے کوئی ضابطہ ذکر کرتے ہیں، پھر اس ضابطے سے مزید کچھ نتائج اخذ کرتے ہیں۔ ان کاوشوں کی قدر وقیمت اور افادیت کا کلی طور پر انکار نہیں کیا جا سکتا، لیکن بعض اوقات اس تفریع در تفریع میں بات اتنی دور نکل جاتی ہے کہ شریعت کا اصل منشا اور مقصود کہیں بہت پیچھے رہ جاتا ہے، اور یہ عبارات اس طرح سے بذاتِ خود مقصود بن جاتی ہیں کہ ساری ذہانتوں کا مصرف یہی رہ جاتی ہیں، بلکہ بعض اوقات تو ان عبارات کے بارے میں 'ظاہریہ' والا رویّہ سامنے آتا ہے۔ اس طرح سے بعض حضرات، فقہی عبارات کے اہل الظاہر بن جاتے ہیں کہ ان کے ہاں نصوص کے بارے میں ظاہریہ والا طرزِ عمل پسندیدہ نہیں ہے۔ دوسرے دائرے کے جس نوعیت کے کام کا اوپر ذکر کیا گیا ہے اس کے لیے دوبارہ پیچھے کی طرف لوٹنا ضروری ہوتا ہے؛ اس کے لیے ایک تو اوّلینِ دور کے فقہا کی طرف رجوع کرنا ہو گا، دوسرے نصوص اور دیگر شرعی دلائل کو بھی مدّ نظر رکھنا ہو گا۔

اوپر جس طرح کی صورتِ حال کا ذکر آیا ہے اس کی مثالیں تو بے شمار ہو سکتی ہیں، یہاں ایک مثال ذکر کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ یہ بات تو دینی علوم کا ہر طالب علم جانتا ہے کہ اسلام نے جس طرح بیع کی اجازت دی ہے اسی طرح عقدِ اجارہ کو جائز قرار دیا ہے، یعنی جس طرح یہ جائز ہے کہ معاوضہ دے کر کوئی چیز کسی سے حاصل کر لی جائے اسی طرح یہ بھی درست ہے کہ معاوضہ دے کر کسی کی خدمات یا حق استعمال (منافع) کو حاصل کر لیا

جائے۔ کونسی چیز کتنا معاوضہ دے کر حاصل کرنی ہے؛ اگر حلت وحرمت کا مسئلہ درپیش نہ ہو تو یہ فیصلہ کرنا بنیادی طور پر عقد کرنے والوں کا کام ہے۔ معاوضہ دینے والا خود بہتر فیصلہ کر سکتا ہے کہ یہ چیز اتنا معاوضہ دے کر مجھے حاصل کرنی چاہیے یا نہیں۔ یہی اصول خدمات اور منافع (اشیا استعمال کرنے کا حق) کے بارے میں ہونا چاہیے، لیکن بعض مشائخِ حنفیہ نے یہ بات کہہ دی اور ممکن ہے انھوں نے محض نکتے کے درجے میں کہی ہو[۲۶] کہ اجارہ ایسا عقد ہے جو خلافِ قیاس ہے، اس بات کو سرخسی نے "زعم بعض مشايخنا" کہہ کر نقل کیا ہے، اور اس نقطۂ نظر کو وضاحت اور دلیل کے ساتھ نقل کرنے کے بعد کہا ہے "وهذا عندي ليس بقوي"، اس کے بعد مدلل طریقے سے اس بات کو رد بھی کیا ہے[۲۷] (ابن قیم نے بھی إعلام الموقّعين میں اس نقطۂ نظر کی تردید میں تفصیل سے لکھا ہے)[۲۸]۔ لیکن اس کے باوجود یہ بات متأخرین میں رواج پا گئی اور اس کے ساتھ یہ اصول ملا لیا گیا کہ جس چیز کو خلافِ قاعدہ نص کی وجہ سے اختیار کیا گیا ہو اس کی محدود دائرے ہی میں اجازت دی جاتی ہے، لہٰذا بیع کے بارے میں تو یہ اصول ہے کہ اگر کوئی چیز شرعاً اور نصاً ناجائز اور ناقابلِ بیع نہیں ہے تو کس چیز کی بیع جائز ہے کس کی ناجائز؟ ہر ہر چیز کے بارے میں جزوی طور پر بتانا یہ فقہ کا کام نہیں ہے، یہ فیصلہ کرنا خود عاقدین کا کام ہے، لیکن اجارے کے بارے میں مذکورہ دو اصولوں کو ملا کر یہ طے کر لیا گیا کہ ہر ہر اجارے میں یہ طے کرنا کہ یہ درست ہے یا نہیں؟ اس کا فیصلہ فقہ کرے گی؛ کیوں کہ اصل ضابطے کی رو سے تو اجارہ ویسے ہی جائز نہیں ہونا چاہیے تھا، لہٰذا اب ہر اجارے میں یہ دیکھا جائے گا کہ یہاں اس اصل ضابطے سے روگردانی یا اس سے استثنا کی وجہ پیدا ہوئی ہے یا نہیں۔ ایک مرتبہ یہ رخ اختیار کرنے کے بعد متأخرین کے ہاں متعدد اجارات کو محض اس بنیاد پر فاسد یا ناجائز قرار

۲۶- بہ ظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اصل میں یہ بات اس سیاق میں کہی گئی ہو کہ دین کا مدار محض عقل پر نہیں ہے، نہ حنفیہ ہی محض عقل پر احکام کا مدار رکھتے ہیں، اگر ایسا ہوتا تو اجارہ ناجائز ہوتا؛ اس لیے محض عقلی دلیل کا مقتضا یہ ہے کہ منافع کا چونکہ فی الحال وجود نہیں ہے اس لیے منافع کی بیع ناجائز ہونی چاہیے، لیکن چونکہ حنفیہ نص کو اصل بنیاد بناتے ہیں اس لئے نص کی وجہ سے حنفیہ نے اسے جائز قرار دیا۔ ہو سکتا ہے کہ اجارہ کو خلافِ قیاس اس معنی میں قرار دیا گیا ہو، لیکن بعد میں خلافِ قیاس ہونے کا مطلب یہ سمجھ لیا گیا کہ شریعت کا اصل منشا ہی یہ ہے کہ اجارہ نہیں ہونا چاہیے، جہاں ہوگا وہ ایک بہ درجۂ مجبوری استثنائی شکل ہوگی۔

۲۷- دیکھیے: شمس الائمہ امام سرخسی، المبسوط، بیروت، دارالمعرفہ، ۱۴۱۴ھ، ۱۹۹۳ء، ج ۱۵، ص ۷۴

۲۸- دیکھیے: ابن قیم جوزیہ، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ت: محمد عبدالسلام ابراہیم: بیروت، دارالکتب العلمیہ، ط ۱، ۱۴۱۱ھ۔ ۱۹۹۱، ج ۲، ص ۳ ومابعد

دے دیا گیا کہ وہ اس مذکورہ فریم میں نہیں آتے۔ مثلاً ایک شخص نے اپنے کپڑے دھوئے ہیں، اسے کوئی ایسی موزوں جگہ نہیں مل رہی جہاں انہیں وہ سوکھنے کے لیے ڈالے، وہاں اسے کسی کا مملوکہ درخت نظر آتا ہے جس پر کپڑوں کو ڈال کر وہ سکھا سکتا ہے، لیکن درخت کا مالک بغیر معاوضے کے درخت کی یہ سہولت حاصل کرنے کی اسے اجازت نہیں دیتا۔ اگر یہ کپڑا دھونے والا معاوضہ ادا کرنے کے لیے تیار ہو جاتا اور معاوضہ دے کر درخت کی یہ سہولت حاصل کر لیتا ہے تو متأخرین کے ہاں اسے ایک فاسد اجارہ شمار کیا گیا ہے۔ یہ وجہ نہیں کہ درخت کا اس مقصد کے لیے استعمال ناجائز ہے، یہ وجہ بھی نہیں کہ درخت کے مالک نے مفت درخت کو استعمال کرنے کی اجازت نہ دے کر بخل کا ارتکاب کیا ہے۔ اگر وجہ یہ ہوتی تو اسے اجاراتِ فاسدہ کی بجائے اجاراتِ مکروہہ میں شمار کیا جاتا۔ وجہ یہ ہے کہ لوگ اس طرح کا اجارہ عموماً کرتے نہیں ہیں اس لیے تعامل اور حاجتِ عامہ کا تحقق نہیں ہوا، اس لیے اس کی اجازت نہیں۔ اسی طرح سے مطالعے کے لیے کتاب کے اجارے کو بھی فاسد قرار دیا گیا ہے؛ اصل وجہ وہی ہے کہ یہ سمجھ لیا گیا کہ اجارہ اپنی ذات کے اعتبار سے ایک ممنوعہ عقد ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی شخص بالکل نئی چیز بنا کر بیچنے کے لیے پیش کر دے تو اسے اس انداز سے ناجائز یا فاسد نہیں کہا جاتا، جب کہ اگر کوئی شخص نئی نوعیت کا اجارہ کر رہا ہے تو متأخرین کے اس طرزِ فکر کے مطابق ناجائز قرار پاتا ہے۔ آج کل مختلف خدمات اور سہولتوں کی معاوضے کے ساتھ فراہمی کی نت نئی شکلیں آئے دن وجود میں آتی رہتی ہیں، اگر اس اصول کو استعمال کیا جائے تو کسی نئی قسم کی سروس کے جواز کے لیے اس کا عام اور متعارف ہونا ضروری قرار پائے گا۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ اس کے جواز کے لیے ضروری ہو گا کہ پہلے کچھ عرصہ کچھ لوگ اسے ناجائز ہونے کی حالت میں کریں اس کے بعد وہ حدودِ جواز میں داخل ہو گی، یا یہ کہ نئی قسم کی سہولتیں اور سروسز وہ لوگ ایجاد نہیں کر سکیں گے جو شرعی احکام پر عمل کرنا چاہتے ہوں۔ ایسی حالت میں ظاہر ہے کہ پیچھے کی طرف جا کر یہ دیکھنے میں کوئی قباحت نہیں کہ نصوص، آثار اور متقدمینِ فقہا کے ہاں اجارے کے بارے میں اس طرح کا کوئی اصول ملتا بھی ہے یا نہیں، اور یہ کہ دلیل اور شریعت کے اصل منشا کے اعتبار سے اس اصول میں کتنا وزن ہے۔ جب ہم کہتے ہیں کہ مسائل کو دلیل کے تناظر میں دیکھنے کی ضرورت ہے تو اس کا مقصد اسی طرح کی صورتِ حال سے نکلنا ہے۔

اسی کی ایک اور مثال یہ پیش کی جا سکتی ہے کہ قاضی کے سامنے کس کی گواہی معتبر ہے اور کس کی نہیں؟ اس کے بارے میں کئی فقہا کے ہاں یہ نظر آتا ہے کہ انھوں نے شہادت کو 'ولایت' کے نظریے کے ساتھ جوڑ دیا اور یہ اصول طے ہو گیا کہ کسی کی گواہی تب معتبر ہو گی جب کہ گواہ کو مشہود علیہ پر 'ولایت' حاصل ہو، جسے کسی شخص پر ولایت حاصل نہیں وہ اس کے خلاف گواہی دینے کا بھی اہل نہیں۔ اس اصول پر جزئیات کی تفریع میں

بات اتنی دور تک نکل گئی کہ نص کے جو لفظ تھے 'بیّنہ' کے (البينة على المدعي واليمين على من أنكر) وہ نظروں سے کہیں اوجھل ہوگئے۔ اس صورتِ حال میں مسئلے کے اصل جوہر (core) اور مرکز کی طرف لوٹنے کے لیے دلیل پر غور ضروری ہے۔

جب بات آئے گی دلیل کے اعتبار سے غور کرنے کی تو اس میں مرکزی دھارے کے فقہا سے ہٹ کر شخصیات سے بھی استفادہ کرنے میں کوئی قباحت نہیں ہوگی۔ جو بھی دلیل کے ساتھ بات کر رہا ہو اسے دیکھنا اور پرکھنا چاہیے۔ یہ بات اس لیے کہنا پڑ رہی ہے کہ برصغیر کے بعض حلقوں میں بعض شخصیات کے حوالے سے خاص قسم کے تحفظات پائے جاتے ہیں، مثلاً ابنِ تیمیہ اور ابنِ قیم کو ان کے بعض اصلاحی، تجدیدی اور عزیمت پر مبنی کارناموں کی وجہ سے تو اہمیت دی جاتی ہے، فقہی امور میں یہ سمجھا جاتا ہے کہ ان کے ہاں کوئی قابلِ استفادہ بات نہیں ہوسکتی، اور اس حوالے سے ان سے استفادے میں بعض حلقوں میں خاص قسم کا ابا پایا جاتا ہے۔ جب کہ حقیقت یہ ہے کہ اگر ان کی کتب کا مطالعہ کیا جائے، بالخصوص ابن قیم کا، تو فقہ پر ان کی دسترس اور ان کی فکر کی اصالت (originality) ناقابلِ انکار نظر آتی ہے۔ بالخصوص ابنِ قیم کے ہاں فقہ المعاملات پر قابلِ استفادہ آرا ملتی ہیں۔ اسی طرح ابنِ حزم اپنی ظاہریت کے حوالے سے مشہور ہیں، بعض جگہوں پر ان کی ظاہریت یا ان کے مخصوص مزاج کی وجہ سے ان کی عجیب باتیں بھی سامنے آگئی ہیں؛ لیکن ہر مسئلے پر وہ اپنے انداز سے اور کسی سے متاثر ہوئے بغیر دلیل کے ساتھ بات کرتے ہیں اور اس دوران بعض اوقات بڑے پتے کی بات کہہ جاتے ہیں۔

تیسرا دائرہ کسی موضوع پر اسلامی تعلیمات کے مطابق قانون سازی کا ہے، چاہے اس کا تعلق کسی دستوری معاملے سے ہو یا عام قوانین سے۔ اس دائرے میں وسیع تر انداز میں غور کی دوسرے دائرے سے بھی زیادہ ضرورت ہے، جیسا کہ اگلے عنوان کے تحت اس پر گفتگو آرہی ہے۔ اس سلسلے میں یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ تقریباً ہر زمانے کے بعض فقہا کے کچھ ایسے اقوال رہے ہیں جنہیں اقوالِ شاذہ یا ان کا تفرد سمجھا گیا۔ یہ تفردات یا اقوالِ شاذہ دو طرح کے ہوتے ہیں، بعض تفردات تو واقعتاً کسی بڑے آدمی کی کسی غلط فہمی کا نتیجہ ہوتے ہیں، اس لیے کہ کہا جاتا ہے لکل عالم زلة یعنی ہر عالم کہیں نہ کہیں پھسل جاتا ہے۔ لیکن ضروری نہیں کہ ہر تفرد اسی نوعیت کا ہو۔ بعض اہلِ علم کی آرا ایسی بھی ہوسکتی ہیں جنہیں کسی خاص زمانے تک علمی حلقوں میں کوئی اہمیت نہ دی گئی ہو، لیکن کسی دوسرے وقت میں وہی رائے توجہ کی مستحق بن جائے۔ اس لیے کسی رائے کا شاذ ہونا زمان و مکان کے اعتبار سے امرِ اضافی بھی ہوسکتا ہے۔ انسان کے جینیاتی نظام (genetic system) میں بسا اوقات متضاد

خصوصیات موجود ہوتی ہیں، جنھیں سائنسی زبان میں alleles کہا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر مرد اور عورت کے ملاپ سے جو نیا خلیہ وجود میں آئے گا اس میں ہو سکتا ہے کہ ایک قد لمبا ہونے کا جین موجود ہو اور دوسرا چھوٹے قد کا، اسی طرح ایک طرف گورے رنگ کا جین ہو دوسری طرف سانولے رنگ کا، ان میں ایک جین بہ روے کار اور فعال ہو جاتا ہے لیکن دوسرا ختم نہیں ہوتا، بلکہ غیر فعال حالت میں موجود رہتا اور اگلی نسلوں میں منتقل بھی ہوتا رہتا ہے اور کسی نسل میں جا کر بہ روے کار بھی آجاتا ہے۔ اس طرح سے نسلوں کے بعد ایسی خصوصیات کا حامل بچہ بھی پیدا ہو سکتا ہے جو اس کے والدین میں نظر نہ آتی ہوں۔ اسی حقیقت کی طرف آنحضرت ﷺ نے اس وقت اشارہ فرمایا تھا جب آپ سے ایک اعرابی نے یہ ذکر کیا تھا کہ میں اور میری بیوی دونوں سفید رنگت والے ہیں، لیکن ہمارے ہاں جو بچہ پیدا ہوا ہے وہ سیاہ رنگت والا ہے۔ مقصد اس کا یہ تھا کہ وہ اپنی بیوی پر تہمت لگا کر اس بچے کے نسب کی ذمہ داری سے نکل جائے۔ آنحضرت ﷺ نے اس کی توجہ اسی حقیقت کی طرف دلائی کہ ہو سکتا ہے کہ تمھاری پرانی نسلوں میں سے کسی کا اثر شامل ہو گیا ہو۔ آنحضرت ﷺ نے لفظ ارشاد فرمائے لَعَلَّ عِرْقًا نَزَّعَه۔[۲۹] اسی طرح فقہ اسلامی بھی ایک جامد نہیں بلکہ زندہ و متحرک چیز ہے، اس میں بعض اوقات مختلف جین موجود ہوتے ہیں اور وہ بہ روے کار بھی ہوتے ہیں۔ اسی کے ساتھ کچھ ایسے جین بھی ہوتے ہیں کہ کسی ایک زمانے میں تو غیر فعال ہوتے ہیں لیکن دوسرے وقت میں بہ روے کار آسکتے ہیں۔ اس لیے اس بات کا بہت امکان ہوتا ہے کہ فقہِ اسلامی میں کئی اقوال، جن کو ایک زمانے تک ناقابلِ توجہ سمجھا جاتا ہو، لیکن وہ کسی زمانے کی ضرورت بن جائیں اور امت کا اجتماعی ضمیر انہیں قبول بھی کر لے، اور اللہ تعالی نے اب تک اسے "داشتہ آید بکار" کا مصداق بنا کر محفوظ رکھا ہو، اس لیے ہمارے بعض حلقوں میں اقوال شاذہ کو جس حقارت سے دیکھا جاتا ہے کم از کم قانون سازی کے مسائل پر غور کرتے ہوئے یہ رویہ نظرِ ثانی کا محتاج ضرور ہے۔

۴- افتا اور قانون سازی کے مباحث میں فرق

یہیں سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ بسا اوقات عام افتا میں اور قانون سازی کے لیے ہونے والے فقہی مباحث میں فرق ملحوظ نہیں رہتا، دونوں کے لیے ایک ہی طرح کا منہج استعمال کیا جاتا ہے۔ بلکہ اوّل تو دینی مدارس سے تعلق رکھنے والے حلقوں کے لوگ قانونی اور دستوری نوعیت کی بحثوں سے گریز یا لاتعلقی ہی کی راہ

۲۹- جامع الترمذي : كتاب الولاء والهبة : باب ماجاء في الرجل ينتفي من ولده

اختیار کرتے ہیں۔ بسا اوقات تو یہ جاننے کی بھی کوشش نہیں کی جاتی کہ اسلامی قانون کے حوالے سے آج کل کیا کیا سوالات زیرِ گردش ہیں، لیکن اگر ان موضوعات کی طرف توجہ کر بھی لیں تو یہاں بھی وہی بات دیکھنے کو ملتی ہے؛ یا تو افتا کی تربیت کو ہی بعینہ یہاں استعمال میں لایا جاتا ہے یا مناظرے کے انداز کو، جسے ہم بہتر سے بہتر لفظوں میں المجادلة بالتي هي أحسن سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ دونوں کام اور ان کے لیے درکار تربیت کی اہمیت اپنی جگہ لیکن ہر اچھی چیز کے استعمال کا بھی موقع محل ہوتا ہے۔ قانون سازی کی بحثوں میں جب مجادلہ کا رنگ آتا ہے تو وہ بہتر سے بہتر کی تلاش کی بجائے ایک مخصوص نقطۂ نظر کا دفاع نظر آتا ہے، اس تاثر ہی سے اس ساری محنت کی افادیت بہت کم ہو کر رہ جاتی ہے۔ اور اگر قانون سازی کے مسائل میں صرف افتا کے لیے حاصل کردہ تربیت کو استعمال میں لایا جائے تو مسئلے کو دلائلِ شرعیہ، اصول وکلیات اور قواعد کی روشنی میں دیکھنے کی بجائے جزئیات اور عبارات پر زیادہ انحصار رہتا ہے۔ دلیل کا اگر ذکر آئے بھی تو ایسا عموماً "دفاع" یا "جواب دینے" کے لیے ہوتا ہے، خود مسئلے پر غور کے لیے نہیں۔

یہاں یہ بات ذہن نشین رہنی چاہیے کہ فتوے کا کام بہت نازک ہے، اس کی نزاکت پر سلف کے بے شمار اقوال پیش کیے جاتے ہیں۔ لیکن اسلامی قانون سازی کا معاملہ اس سے زیادہ نازک ہے؛ اس لیے کہ فتوے کا اثر چند فتویٰ پوچھنے والوں پر مرتب ہوتا ہے، جب کہ قانون کے اثرات لوگوں پر ہوتے ہیں، فتویٰ تو صرف ان لوگوں کے لیے ہوتا ہے جنہوں نے اس پر عمل کا ارادہ کیا ہوتا ہے، جب کہ قانون ہر ایک پر لاگو ہوتا ہے۔ پھر آج کے دور میں اگر کسی قانون میں اسلام کا دور دراز کا بھی حوالہ آ جائے تو پوری دنیا کے کان کھڑے ہو جاتے ہیں، اور نہ معلوم کتنی تنظیمیں اس کے اثرات کا جائزہ لینے اور اس کی وجہ سے پیش آنے والی "مشکلات" کو بڑھا چڑھا کر پیش کرنے کے لیے خوردبینیں لے کر پہنچ جاتی ہیں۔ حضرت علیؓ کے ارشاد أتحبّون أن يُكذّب الله ورسولُه [۳۰] کے مطابق ان حالات میں اسلامی قانون سازی کا معاملہ اور زیادہ نازک ہو جاتا ہے، پھر پاکستان کے حوالے سے قانون سازی کرتے ہوئے یہ بات بعض اوقات ذہنوں میں نہیں رہتی کہ جو شخص ہم سے فتویٰ معلوم کرنے آیا ہے اس کے بارے میں تو ہم یہ تصوّر کر سکتے ہیں کہ اس کا مقصد ایک متعین فقہ کے مطابق ہی ہم سے حکمِ شرعی پوچھنا ہے؛ اس لیے اسی فقہ کی روشنی میں ہم اس کی راہ نمائی کریں گے، لیکن ریاستِ پاکستان نے اپنے اوپر یہ تو لازم کیا ہوا ہے کہ وہ قرآن وسنت کے مطابق قانون سازی کرے گی، کسی خاص فقہ کی اتباع کو اس نے اپنے اوپر لازم نہیں

۳۰- **صحيح البخاري**، كتاب العلم : باب من خص بالعلم قومًا دون قوم الخ

کیا۔ قرار دادِ مقاصد سے لے کر آٹھویں ترمیم کے ذریعے دستور میں شامل ہونے والی اسلامی دفعات تک ہر ایک میں صرف قرآن وسنت ہی کا حوالہ ہے، اور ان تمام آئینی دفعات پر تمام مکاتبِ فکر کے جید علما کا اتفاق بلکہ ان کی آرا شامل رہی ہیں۔ علما کرام کے متفقہ بائیس دستوری نکات میں بھی قرآن وسنت ہی کو بنیاد بنایا گیا ہے۔ کسی خاص فقہ کو قرآن وسنت سے ماخوذ قرار دینا تو درست ہے لیکن قرآن وسنت کے تقاضوں کو اس میں منحصر قرار نہیں دیا جاسکتا۔ اس لیے جب ریاست ہم سے سوال کرتی ہے کہ میں کیا قانون بناؤں یا ہم ازخود ریاست کو اس طرح کا مشورہ دیتے ہیں، تو اس کا مقصد کسی خاص فقہ پر انحصار کے بجائے عمومی طور پر قرآن وسنت کی روشنی میں ہی بات کرنا ہوتا ہے، جس کے لیے ظاہر ہے کہ عہدِ صحابہ سے لے کر بعد کے مختلف ادوار کے فقہا کی کاوشوں سے واقفیت اور استفادہ بھی ناگزیر ہے۔ اس طرح سے قانون سازی کے حوالے سے فقہی بحث کا اسلوب وانداز اور اس کے مراجع، عام افتا سے بالکل مختلف ہوں گے، اس لیے ان میں ایک کے لیے دی گئی تربیت اور اس میں حاصل شدہ تجربے کو بعینہ اسی انداز سے دوسرے میں استعمال کرنا علما کرام کی اصطلاح میں شاید وضع الشيء في غير محلّه ہو۔

دینی مدارس ہی کی بات یہاں اس لیے کی جارہی ہے کہ ان میں ایسے حضرات زیادہ موجود ہوتے ہیں جن میں اسلامی علوم کے اصل مصادر ومراجع تک رسائی کی بنیادی صلاحیت موجود ہوتی ہے، جب کہ تراث فہمی کی اس طرح کی صلاحیت عصری تعلیمی اداروں میں بسااوقات نظر نہیں آتی۔ اگر دو کام کر لیے جائیں تو دینی مدارس کے اس جوہرِ قابل کو بہت زیادہ فائدہ مند بنایا اور اسے ایک وسیع تر دائرے میں استعمال کیا جاسکتا ہے: ایک یہ کہ فقہی تحقیق کے افتا سے الگ مزاج اور تقاضوں کو سمجھ کر اس کی حوصلہ افزائی کا ماحول پیدا کیا جائے یا کم از کم اس کی حوصلہ شکنی سے گریز کیا جائے۔ دوسرے ان مدارس کے فضلا کو جدید حالات اور انھیں جاننے کے ذرائع اور جدید اسالیبِ تحقیق سے واقف کرایا جائے۔ پہلا کام تو صرف اہلِ مدارس ہی کرسکتے ہیں، جب کہ دوسرے کام میں سرکاری اداروں یا مالی وسائل اور متعلقہ مہارتیں رکھنے والے پرائیویٹ اداروں کو بھی آگے بڑھنا چاہیے۔ بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد کا اس سلسلے میں پہلے بھی بہت بڑا کردار رہا ہے، اسے مزید بڑھایا جاسکتا ہے؛ اس لیے اسے دینی مدارس کے فارغ التحصیل جوہرِ قابل کو نکھارنے کے لیے ان پر اپنے دروازے کھلے ہی رکھنے چاہئیں۔ باقاعدہ ڈگری کورسز کے علاوہ ان مدارس کے باصلاحیت فضلا، مدرسین اور اہلِ افتا کے لیے مختصر دورانیے کے پروگرام بھی کافی مفید ثابت ہوتے ہیں۔ شریعہ اکیڈمی اور آئی پی ایس جیسے اداروں کو اس طرح کے کچھ تجربات بھی حاصل ہیں۔ اس طرح کے پروگرام اگرچہ بڑے دینی جامعات کے اندر بھی ہوسکتے ہیں، لیکن

مذکورہ نوعیت کے اداروں میں ہونے سے ان فضلا کو ذرا مختلف قسم کے ماحول میں وقت گزارنے کا موقع بھی ملتا ہے، جس کے اپنے فوائد ہوتے ہیں۔

۵-اسلامی قانون سازی میں ماہرینِ شریعت اور ریاستی اداروں کے کردار کی نوعیت

اوپر جو یہ ذکر کیا گیا کہ پاکستان نے بہ حیثیت ریاست کسی خاص فقہی مسلک کو اختیار نہیں کیا، بلکہ خود کو صرف قرآن وسنت کا پابند بنایا ہے، یہ بات دستور میں صراحتاً اگرچہ اب کہی گئی ہے، لیکن عملاً مسلمان ریاست کے لیے تقریباً یہی صورتِ حال فقہا کے ہاں ہمیشہ سے مسلّم رہی ہے۔ اس لیے کہ فقہا کے ہاں ولاۃ الامر کا یہ اختیار مسلّمہ رہا ہے کہ وہ اجتہادی مسائل میں فقہا کے مختلف اقوال میں سے جسے چاہیں اختیار کرلیں، وہ جس قول کے مطابق بھی حکم جاری کردیں یا فیصلہ کردیں، اسے نافذ اور درست سمجھا جائے گا۔ اسے فقہا کے ہاں یوں تعبیر کیا جاتا ہے کہ حکمِ حاکم یا قضائے قاضی رافعِ نزاع ہوتے ہیں۔ اس لیے کسی بھی دینی مسئلے میں اجتہاد کرنے کا حق اجتہاد کی صلاحیت رکھنے والے ماہرین کو اور مختلف اجتہادات میں سے کسی کے انتخاب اور اسے نافذ کرنے کا اختیار ولاۃ الامر یا ریاستی اداروں کو حاصل رہا ہے۔ ہمارے دستور میں قانون سازی کا اختیار بنیادی طور پر پارلیمنٹ کو دیا گیا ہے، تاہم اسلامی قانون سازی کے حوالے سے اس دستور میں دو مزید ادارے متعارف کرائے گئے ہیں: ایک کا کام منفی پہلو سے متعلق ہے، یعنی اس بات کا جائزہ لینا کہ کہیں کوئی قانون قرآن وسنت کے خلاف تو نہیں ہے، دوسرے کا کام مثبت پہلو سے بھی متعلق ہے، یعنی اسلام کے مطابق قانون سازی کرنے یا مروّجہ قوانین کو اسلام کے مطابق بنانے کے لیے ریاستی اداروں کی راہ نمائی کرنا۔ پہلا ادارہ وفاقی شرعی عدالت ہے، جس کا کام یہ ہے کہ وہ اپنے ازخود اختیارِ سماعت، کسی شہری، یا کسی حکومت کی درخواست پر کسی قانون کے بارے میں جائزہ لے کہ وہ کہیں قرآن وسنت کے خلاف تو نہیں ہے، اگر وہ کسی قانون کو قرآن وسنت میں دی گئی اسلامی تعلیمات کے خلاف سمجھتی ہے تو حکومت کو مقررہ مدت کے اندر اسے تبدیل کرنے کا حکم دے سکتی ہے اور ایسا نہ ہونے کی صورت میں اس قانون کو کالعدم قرار دے سکتی ہے۔ دوسرا ادارہ اسلامی نظریاتی کونسل ہے، جس کا کام کسی زیرِ غور قانون سازی کے معاملات میں پارلیمنٹ، صوبائی اسمبلیوں، صدر اور گورنرز کو اس نقطۂ نظر سے سفارشات پیش کرنا ہے کہ وہ قانون اسلامی تعلیمات کے مطابق ہے یا نہیں، نیز یہ کہ کس موضوع پر اسلام کے مطابق قانون سازی کیسے کی جاسکتی ہے؟ پہلے ادارے کے احکام جبری اور واجب العمل ہیں، جب کہ دوسرے ادارے کا کام صرف سفارشات پیش کرنا ہے۔ دوسرا فرق ان دونوں اداروں میں یہ ہے کہ اول الذکر کا کام سلبی نوعیت کا ہے، یعنی موجودہ قوانین میں سے کوئی

قانون اگر شریعت کے مطابق نہیں ہے تو وہ اسے کالعدم قرار دے سکتی ہے، لیکن جہاں اسلامی تقاضوں کے مطابق نئی قانون سازی کی ضرورت ہو وہاں اس عدالت کا کوئی کردار نہیں ہے، جب کہ موٴخر الذکر ادارے کو جہاں یہ کام سونپا گیا ہے کہ وہ کسی قانون کے بارے میں بتائے کہ وہ اسلامی تعلیمات کے خلاف ہے یا نہیں، وہیں دستور کے آرٹیکل ۲۳۰ میں اسے کچھ مثبت کردار بھی سونپے گئے ہیں۔ یہ دونوں ادارے بالخصوص وفاقی شرعی عدالت برّصغیر میں اسلامی قانونی فکر کا اہم حصہ ہیں، اور انہیں برّصغیر کا اپنی نوعیت کا منفرد فقہی اور قانونی تجربہ قرار دینا غلط نہیں ہو گا، اس لیے ان کے بارے میں بعض نکات پر کچھ عرض کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

یہاں قابلِ غور سوال یہ ہے کہ کیا اسلامائزیشن کے حوالے سے ماہرین پر مشتمل کسی ایسے با اختیار ادارے کی ضرورت ہے جس کا کام مثبت پہلو سے وابستہ ہو، یعنی اس کا کام صرف یہ طے کرنا نہ ہو کہ فلاں قانون اسلام کے منافی ہے یا نہیں؛ بلکہ اسلامائزیشن کی طرف قدم اٹھانے کے لیے واجب العمل احکامات دینا بھی ہو۔ ہو سکتا ہے کہ کئی اہلِ فکر کی رائے ایسے ادارے کی ضرورت کے حق میں ہو، اور ان کے خیال میں وفاقی شرعی عدالت کا محض سلبی پہلو سے وابستہ کردار ناکافی ہو، اور ان کی اس سوچ کی بنیاد ایک تو یہ ہو کہ نظریۂ پاکستان، قراردادِ مقاصد اور دستورِ پاکستان کی رو سے ریاست کی ذمہ داری صرف خلافِ اسلام قوانین کو ختم یا تبدیل کرنا نہیں ہے بلکہ انھیں اسلام کے مطابق بنانا بھی ہے، دوسرے یہ کہ کیا اسلام کے مطابق ہے کیا نہیں؛ یہ فیصلہ کرنا اسلامی علوم کے ماہرین ہی کا کام ہے۔

لیکن اس مسئلے کو دو اور پہلوؤں سے بھی دیکھا جاسکتا ہے۔ ایک تو یہ کہ ریاستِ پاکستان کے اصل ولاۃ الامر کون ہیں؟ تو اس سلسلے میں قراردادِ مقاصد میں جہاں اللہ تعالیٰ کی حاکمیتِ اعلیٰ کے اصول کو تسلیم کیا گیا ہے وہیں یہ بھی قرار دیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی اس امانت یعنی ریاستی اختیارات کو عوام کے منتخب نمائندوں کے ذریعے استعمال کیا جائے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ ریاستِ پاکستان کے اصل ولاۃ الامر یہاں کے عوام کے نمائندے ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ اسلامی احکامات کا بڑا حصہ ہے جس میں قطعی طور پر کسی جانب کو متعین نہیں کیا گیا، بلکہ یا تو اس میں خاموشی اختیار کی گئی ہے یا پھر نص کا انداز ایسا ہے کہ اس کی تعبیر و تشریح میں کئی پہلو نکل سکتے ہیں۔ اسلامی احکامات کا یہی وہ وسیع دائرہ ہے جسے فقہا اجتہادی احکام سے تعبیر کرتے ہیں۔ اجتہادی احکام کی یہ حکمت یہاں دلائل سے ثابت کرنے کی محتاج نہیں ہے کہ اس کے ذریعے سے امت کے لیے سہولت اور آسانی کا پہلو نکلتا ہے، اور اس بات کی گنجائش پیدا ہوتی ہے کہ مختلف قسم کے حالات میں کسی مناسب حکم پر عمل کر لیا جائے۔ اس چیز کی ضرورت جتنی فرد کو ہو سکتی ہے اس سے کہیں زیادہ ریاستوں کو ہوتی ہے۔ بالخصوص آج کے دور میں جب کہ

زندگی تیزی سے اپنے رنگ بدلتی رہتی ہے، اور قانون سازی میں محض معاشروں کے اندرونی مسائل وحالات کو مدّ نظر نہیں رکھنا ہوتا بلکہ بسا اوقات بین الاقوامی تقاضوں کو بھی مدّ نظر رکھنا ہوتا ہے۔ایسی صورتِ حال میں زیادہ ضرورت اس بات کی ہے کہ ریاست کے ولاۃ الامر کے سامنے مختلف اختیارات کا ایک دائرہ ہو، تاکہ حالات اور وقت کے تقاضوں کے پیشِ نظر وہ جسے ملک اور عوام کے مفاد میں سمجھیں، اسے اختیار کرلیں۔جیسا کہ پہلے عرض کیا گیا اجتہادی مسائل میں سے کسی ایک رائے کو منتخب کرنے کا اختیار اور اس سلسلے میں وُلاۃ الامر کے فیصلے کے شرعاً نافذ ہونے کا تصور کم از کم مرکزی دھارے کی چار فقہوں میں مسلم رہا ہے۔

یہ بات درست ہے کہ کسی بھی موضوع پر رائے قائم کرنے کا اختیار اس شعبے کے ماہرین ہی کا ہو سکتا ہے، اور آج جدید جمہوری دنیا میں بھی اس اصول پر عمل ہوتا ہے، لیکن کسی بھی شعبے میں ماہرین کی مہارت سے استفادے کی شکل یہ ہوتی ہے کہ وہ اپنے علم وفن کی روشنی میں وُلاۃ الامر کے سامنے مختلف اختیارات اور آپشنز رکھتے اور یہ بتاتے ہیں کہ فلاں فلاں آپشن اختیار کرنے کے ہمارے علم وفن کی روشنی میں فلاں فلاں نتائج نکل سکتے ہیں، مثلاً جدید جمہوری ریاستوں میں دفاعی امور سے متعلق فیصلہ کرنے کا اختیار بنیادی طور پر سیاسی قیادت کے پاس ہی ہوتا ہے جو بسا اوقات دفاعی امور کی ماہر نہیں ہوتی، لیکن عملاً دفاعی ماہرین اور دفاع سے متعلقہ اداروں کی مہارتوں سے استفادہ ضرور کیا جاتا ہے، جس کا طریقِ کار یہ ہوتا ہے کہ یہ پروفیشنلز حکومت کے سامنے مختلف آپشنز رکھتے ہیں کہ ان حالات میں فلاں پالیسی اختیار کی جا سکتی یا فلاں قدم اٹھایا جا سکتا ہے اور ممکنہ طور پر ان کے یہ نتائج ہو سکتے ہیں۔پروفیشنلز کی اس راہ نمائی کی روشنی میں آخری فیصلہ سیاسی قیادت کرتی ہے۔اگرچہ متعدد ترقی پذیر ملکوں میں وقتاً فوقتاً یہ سوچ ابھرتی رہی ہے کہ سیاسی قیادت چوں کہ زیادہ پڑھے لکھے لوگوں پر مشتمل نہیں ہوتی، اس لیے فیصلہ کرنے کے اصل اختیارات براہِ راست یا بالواسطہ طور پر ماہرین، ٹیکنوکریٹس اور پروفیشنلز کے ہاتھ میں ہونے چاہییں۔پاکستان سمیت متعدد ملکوں میں اس طرح کے تجربات کیے بھی گئے ہیں، لیکن ایسے تجربات کامیاب ثابت نہیں ہوئے؛ اس لیے کہ اس بات کا قوی امکان ہوتا ہے کہ فنی ماہرین کی نظروں سے پیش آمدہ مسئلے کے کئی ایسے گوشے اوجھل ہو جائیں جن کا ادراک سیاسی قیادت بہ آسانی کر سکتی ہو۔

فقہا نے ولاۃ الامر کا جو یہ اختیار تسلیم کیا ہے کہ اجتہادی امور میں جسے وہ اختیار کرلیں ان کا فیصلہ نافذ تصور ہوگا، اس کے پیچھے بھی بہ ظاہر یہی تصور نظر آتا ہے کہ بجائے اس کے کہ شرعی ماہرین تمام معاملات کو اپنے ہاتھ میں لے لیں، ان کا کام مسائل پر غور کرکے اپنے نتائجِ فکر کو سامنے رکھنا ہونا چاہیے۔اس لیے یہ بات غور طلب ہے کہ شرعی ماہرین کا کسی ادارے کو اسلامائزیشن کے حوالے سے مثبت اور منفی پہلو سے فیصلے کرنے کے مکمل

اختیارات دے دینا، فقہا کے اس تصور، عہدِ حاضر کے جمہوری تعامل اور قرارداد مقاصد کی روح کے زیادہ قریب ہے؟ یا انھیں یہ ذمہ داری سونپنا کہ وہ مقننہ وغیرہ کے سامنے مختلف آپشنز رکھ دیں، اور یہ واضح کر دیں کہ شرعی دلائل اور مختلف آرا کی روشنی میں یہ وہ حد ہے جس سے آگے نہیں جایا جا سکتا ہے اور یہ وہ نچلی حد ہے جس سے پیچھے کسی صورت نہیں ہٹا جا سکتا؛ ان حدود کے اندر رہتے ہوئے ولاۃ الامر ان آپشنز کے مطابق جو مناسب سمجھیں، فیصلہ کر سکتے ہیں۔ اگر دوسری صورت کو اختیار کیا جاتا ہے تو اس سکیم میں علامہ اقبال رحمۃ اللہ علیہ کی اس تجویز میں، کہ اجتہاد پارلیمنٹ کے ذریعے اور ان کے ناقدین کی اس بات، کہ اجتہاد کرنا علومِ اسلامیہ کے ماہرین کا کام ہے، مطابقت کی ایک صورت بن رہی ہے کہ مسئلے پر دینی پہلو سے غور کر کے مختلف آپشنز سامنے لانے کا کام تو ماہرین کر رہے ہیں، البتہ حالات کے مطابق ان میں سے کسی کا انتخاب ولاۃ الامر کر رہے ہیں۔ مطابقت کی یہ شکل علامہ کے منشا کے بھی بہ ظاہر خلاف نہیں ہے۔ اس سکیم میں ایک اضافی فائدہ یہ بھی ہوگا کہ جو بھی فیصلہ ہوگا یا قانون سازی ہوگی اس کے نتائج کی ذمہ داری ولاۃ الامر پر عائد ہوگی، جب کہ پہلی صورت میں یہ ذمہ داری خود شریعت پر عائد ہوگی، اور یہ کہا جائے گا کہ شریعت پر عمل کرنے سے یہ نتیجہ مرتب ہوا ہے۔

در اصل اجتہاد کے دو درجے ہیں: ایک ہے حکمِ شرعی میں اجتہاد، دوسرا ہے امرِ واقعہ میں اجتہاد۔ پہلے اجتہاد کے ذریعے یہ پتا چلتا ہے کہ زیرِ بحث معاملے میں شریعت کا تقاضا کیا ہے، اور یہ کہ دینی تقاضا ایک ہی پہلو میں منحصر ہے یا ایک سے زیادہ پہلو موجود ہیں، اگر ایک ہی پہلو میں حکمِ شریعت منحصر ہے تو آیا اس میں محض عزیمت ہی عزیمت ہے یا بعض حالات میں رخصت بھی ہے اور مخصوص صورتِ حال میں اس متعین حکم سے عارضی عدول کی گنجائش موجود ہے، اگر ایسا ہے تو کس قسم کے حالات میں اور کن شرائط کے ساتھ۔ یہ سب باتیں حکم میں اجتہاد سے تعلق رکھتی ہیں۔ حکم میں اجتہاد یا متعدد اجتہادات سامنے آ جانے کے بعد مرحلہ آتا ہے امرِ واقعہ میں اجتہاد کا کہ اگر اس معاملے میں مختلف اجتہادات کی وجہ سے ایک سے زیادہ پہلو نکلتے ہیں تو موجودہ صورتِ حال میں کس کو اختیار کرنا زیادہ مفید ہوگا، یا اگر اس میں رخصت اور عزیمت کے پہلو موجود ہیں تو حالات کسے اختیار کرنے کا تقاضا کر رہے ہیں؟ پہلی قسم کا اجتہاد کرنا علومِ اسلامیہ کے ماہرین ہی کا کام ہے، جب کہ دوسری نوعیت کا غور و فکر بنیادی طور پر ولاۃ الامر کی ذمہ داری ہے۔ دونوں قسم کے غور کے لیے الگ الگ صلاحیتوں کی ضرورت ہوتی ہے۔ دوسری نوعیت کے غور و فکر کے لیے زیادہ علم و فضل یا زیادہ پڑھا لکھا ہونے کے بجائے معاملہ فہمی کی ضرورت ہوتی ہے جو بعض اوقات کم تعلیم یافتہ یا کم دینی فوقیت رکھنے والے لوگوں میں اہلِ علم و فضل سے زیادہ ہوتی ہے۔ عہدِ صحابہ میں اس کی ایک مثال ملتی ہے۔ حضرت عمرؓ کے دورِ خلافت میں جب شام کے علاقے میں طاعون کی وبا پھیلی، جسے

طاعونِ عمواس کہا جاتا ہے، تو حضرت ابو عبیدہ بن جراح رضی اللہ عنہ نے خطبہ ارشاد فرمایا جس میں طاعون کی فضیلت کے بارے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات ذکر کیے، مثلاً یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ طاعون تمہارے رب کی رحمت ہے اور نیک لوگوں کی موت کی شکل ہے۔ اس کے ساتھ ہی انھوں نے اپنے لیے بھی ان فضیلتوں کے حصول کی دعا کی، چنانچہ کچھ ہی عرصے بعد ان کا طاعون میں انتقال ہو گیا۔ ان کی جگہ حضرت معاذ بن جبلؓ نے سنبھالی تو انھوں نے اسی طرح کا خطبہ ارشاد فرمایا اور اسی طرح کی دعا فرمائی، چنانچہ ان کا بھی اسی بیماری میں انتقال ہو گیا۔ ان کی جگہ جب حضرت عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ آئے تو انھوں نے ان دونوں صحابہ سے مختلف طرزِ عمل اختیار کیا۔ انھوں نے اپنے خطبے میں طاعون کی فضیلتیں بیان کرنے کے بجائے اس کے نقصانات بیان فرمانا شروع کر دیے اور فرمایا کہ یہ بیماری جب کسی کو لگتی ہے تو آگ کی طرح تپتی ہے، لہٰذا اس سے بچنے کی تدبیر کرو، اور پہاڑوں پر چلے جاؤ۔ اس پر ابو واثلہؓ ایک صحابی اٹھ کر کھڑے ہوئے اور عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ پر سخت لفظوں میں تنقید کرتے ہوئے کہا کہ میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت اس زمانے میں اٹھائی ہے جب تم اپنے گدھے سے بھی حقیر یعنی مشرک تھے۔ حضرت عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ میں آپ کی بات کی تردید تو نہیں کروں گا، البتہ یہاں ہم بستی میں رکیں گے بھی نہیں۔ چنانچہ حضرت عمرو رضی اللہ عنہ لوگوں کو لے کر کھلی جگہ میں چلے گئے اور اللہ تعالیٰ نے سب کو طاعون سے بچالیا۔ اس واقعے کی سب سے اہم بات یہ ہے کہ جب حضرت عمرو کا یہ طرزِ عمل حضرت عمرؓ کو معلوم ہوا تو انھوں نے بھی اس پر ناپسندیدگی کا اظہار نہیں کیا۔[۳۱] علم و فضل اور دینی فضیلت میں حضرت ابو عبیدۃ بن جراح رحمۃ اللہ علیہ اور حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کا مقام حضرت عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ کے مقابلے میں بہت بلند ہے۔ اسی طرح ابو واثلہ رضی اللہ عنہ نے اسلام میں قدیم ہونے کے حوالے سے اپنی فوقیت کو خود بیان کر دیا۔ لیکن ان کے مقابلے میں حضرت عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ حسنِ تدبیر، سمجھ بوجھ اور موقع محل کے ادراک کی صلاحیت کے لیے معروف تھے۔ یہاں بہ ظاہر انھوں نے اپنی اسی صلاحیت کو استعمال کیا۔ حضرت ابو عبیدۃ رضی اللہ عنہ اور حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے جو کچھ ارشاد فرمایا وہ ظاہر ہے کہ عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ سے مخفی نہیں تھا، لیکن بہ ظاہر یہ لگتا ہے کہ انھوں نے اپنی معاملہ فہمی سے یہ محسوس کیا کہ پہلے بزرگوں کا علم و فضل اپنی جگہ، اب ان کی عزیمت پر قائم رہنے کا وقت نہیں رہا اور عزیمت کا یہ انداز سب کے لیے مناسب ہو سکتا ہے؟ اب عوامی نوعیت کے فیصلے کی ضرورت ہے جو عزیمت کی بجائے رخصت پر مبنی ہوں، چنانچہ انھوں نے ایسا ہی کیا۔ اس مثال سے یہ سمجھا جا سکتا ہے کہ حالات کے تقاضوں کو

۳۱- ابن کثیر، **البدایة و النهایة**، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۷ھ۔ ۱۹۸۶ء، ج ۷، ص ۷۹

سمجھنے کے لیے دینی فضیلت اور علمی قابلیت کے علاوہ بھی بعض صلاحیتیں درکار ہوتی ہیں۔ بہ ہر حال جہاں دینی اعتبار سے ایک سے زیادہ اجتہاد کی گنجائش موجود ہو وہاں چند ماہرین کو یہ کلی اختیار سونپ دیا جانا کہ وہ اپنے اجتہاد کو پورے ملک پر نافذ کریں، دستور کے بنیادی تصورات کے کتنا مطابق ہو گا؟ یہ سوال توجہ طلب ہے، تاہم اس کے ساتھ یہ امر بھی اہم ہے کہ دستور میں کوئی ایسا میکانزم بھی موجود ہو جس کی رو سے یہ بات یقینی بنائی جائے کہ ولاۃ الامر اپنے اختیارات کو اس سمت میں استعمال کریں اور جمود باقی نہ رہے۔

۶- سدِّ ذریعہ کے اصول کا استعمال

سدّ ذریعہ شریعت کا ایک اہم اصول ہے، جس کے ذریعے احتیاطی تدبیر کے طور پر بعض متوقع مفاسد کی روک تھام کی جاتی ہے۔ یہ اصول قرآن و سنت سے بھی ثابت ہے، اور فقہانے بھی اسے متعدد مواقع پر استعمال کیا اور اس کی بعض تفصیلات بیان کی ہیں۔ برِّصغیر کے آزادی سے پہلے اور بعد کے دور کے ذخیرۂ افتا کے مطالعے سے عمومی رجحانات کا جو نقشہ سامنے آتا ہے اس میں اس اصول کا استعمال کافی کثرت سے نظر آتا ہے۔ ایسے امور کی ایک طویل فہرست تیار کی جاسکتی ہے جن سے بر صغیر کے علمانے بطور سدّ ذریعہ کے منع فرمایا، جب کہ دوسرے خطوں کے اہلِ افتا کے ہاں بسا اوقات یہ چیز اتنی زیادہ نظر نہیں آتی۔ چنانچہ برّصغیر کے اہلِ افتا کے ہاں کسی کام کے مفاسد شمار کرنے کا ایک خاص رجحان نظر آتا ہے کہ فلاں کام میں یہ یہ مفاسد ہیں اس لیے یہ ناجائز ہے۔ یہاں کے فقہا کے اس احتیاط پسند طرزِ عمل کی وجوہات جاننا ایک مستقل مطالعے کا موضوع ہو سکتا ہے، مثال کے طور پر تشبہ کے حوالے سے جتنی احتیاط ہمیں بر صغیر کے علما میں نظر آتی ہے وہ کسی دوسرے خطے کے علما کے ہاں نہیں ملتی۔ اس طرح کی احتیاطی تدابیر پر مبنی فتوے صرف تنگ نظر ''مولویوں'' ہی کے ہاں نہیں ملتے بلکہ ان شخصیات کے ہاں بھی ملتے ہیں جن کی بالغ نظری مسلّم ہے۔ مثلاً مجددالفِ ثانیؒ نے ہندوستان میں ذبحِ گاؤ کو اعظمِ شعائرِ اسلام میں سے قرار دیا ہے، حالاں کہ کسی نص سے خاص گائے کے ذبح کا اعظمِ شعائر ہونا تو دور کی بات ہے محض شعائر میں سے ہونا ثابت نہیں کیا جاسکتا، نہ ہی کسی اور خطے میں اس طرح کا فتویٰ دیا گیا ہے۔ مجدد صاحب کی یہ بات ظاہر ہے کہ۔ برّصغیر کی خاص صورتِ حال کے تناظر میں ہے۔ اس کے ساتھ اگر ہم اس خطے کی تاریخ کو دیکھیں کہ یہاں آنے والے کسی بھی مذہب یا تہذیب کے لیے اپنی شناخت کو بر قرار رکھنا ممکن نہیں رہا، جب کہ اسلام اس تاریخی کلیے سے بہت بڑا استثنا ہے، اس کے پیچھے یقیناً اس طرح کے فتووں کا کردار بھی ماننا پڑے گا۔

اس کے علاوہ سدّ ذریعہ کے اصول کے زیادہ استعمال کی وجہ شاید یہ بھی ہو کہ ایک وقت تھا جب کسی علاقے کا عالمِ دین اور مفتی وہاں کے لوگوں کا بزرگ اور مربی بھی سمجھا جاتا تھا۔ خاص طور پر ہمارے دینی مدارس کا ایک بڑا حلقہ جن بزرگوں سے متاثر اور ان کا خوشہ چین ہے، ان کی اکثریت کا تعلق قصبات سے رہا ہے، اور ایسے ماحول میں ایک خاص قسم کا ڈسپلن اور بڑوں کی بات کی ایک اہمیت ہوتی ہے۔ اس سوال پر غور کی گنجائش ہونی چاہیے کہ ہمارے فتاویٰ میں سدّ ذریعہ کا اصول جو زیادہ استعمال ہوا ہے، کیا اس کا تعلق محض فقہی فکر سے ہے یا اس میں اس مربّیانہ اور بڑے پن کے پہلو کا بھی دخل ہے؟ اس لیے کہ مربّیانہ پہلو کا ایک نتیجہ یہ بھی ہوتا ہے کہ مربی اصول کے درجے میں یہ بتانے کو کافی نہیں سمجھتا کہ فلاں چیز یا فلاں کام سے بچنا ہے، بلکہ وہ اس سے بچنے کا طریقہ بھی طے کرتا ہے، مثلاً کھانے پینے کے معاملے میں ایک طبیب کی اگر ماہرانہ راے لی جائے تو وہ یہ بتانا کافی سمجھے گا کہ گلی سڑی اور کھٹی چیزیں نہ کھائی جائیں، لیکن اگر وہی طبیب ایک بچے کا باپ بھی ہے تو وہ اسے اتنا بتانے پر اکتفا نہیں کرے گا، بلکہ اس بچے کو پیسے لے کر اس دکان پر جانے سے بھی منع کر دے گا جس میں زیادہ تر گلی سڑی چیزیں بکتی ہیں۔ لیکن اسی طبیب سے بطور ماہرِ فن اگر کوئی دوسرا شخص اس دکان پر خریداری کے لیے جانے کے بارے میں پوچھے گا تو اسے عمومی اصول بتا دے گا کہ اس طرح کی چیزیں خرید کر کھا سکتے ہو اور اس طرح کی نہیں۔ یہاں غور کے لیے سوال یہ پیش کرنا مقصود ہے کہ سدّ ذرائع یا احتیاطی تدابیر پر مبنی فتاویٰ کا ہمارے فتوے کے ذخیرے میں جو رجحان زیادہ نظر آتا ہے، آیا ان فتاویٰ کا مقصد خالصتاً حکم شرعی ہی بیان کرنا ہے یا اس میں اس کردار کا بھی دخل ہے جو مذکورہ مثال میں ایک طبیب کا اپنے بچے کے ساتھ ہے اور جو ایک خاص قسم کے ماحول اور معاشرے نے خاندان یا علاقے کے بزرگ کے طور پر عالمِ دین کو دیا تھا؟ اگر دوسری بات ہے تو کیا ہر جگہ ہر مفتی کے لیے یہی کردار ادا کرنا لازمی ہے یا ماہرانہ راے کے اظہار کے طور پر اس کے لیے خالص حکم شرعی بیان کرنا بھی کافی ہو سکتا ہے کہ فلاں فلاں غلط نتائج سے بچنے کی ضرورت ہے، اس کے اطلاق کا معاملہ خود مستفتی پر چھوڑ دیا جائے اور وہ خود اپنے حالات کے پیشِ نظر یہ فیصلہ کر لے کہ کہاں ان غلط نتائج سے بچا جا سکتا ہے اور کہاں نہیں؟ خاص طور پر جب کہ آج کے مفتی کا مخاطب اُس دور کے مخاطب سے بہت مختلف ہے اور وہ جزوی امور میں مداخلت کو زیادہ پسند نہیں کرتا۔ اب اگر ایک نئی ایجاد سامنے آتی ہے جس سے اچھے کام بھی لیے جا سکتے ہیں اور غلط بھی، یا کوئی نیا رواج سامنے آتا ہے جس میں بعض مفاسد بھی ہو سکتے ہیں، لیکن ان خرابیوں سے بچ کر بھی وہ کام ہو سکتا ہے تو کیا یہ طے کرنا عالمِ دین کا کام ہے کہ کون اور کس حالت میں اس کا صحیح استعمال کرے گا اور کون کب غلط؟ یا اس کا کام اصول بتانا ہے کہ فلاں فلاں خرابیاں نہیں ہونی چاہییں، اس سے آگے اس اصول کے اطلاق کو خود عمل کرنے والے پر چھوڑ دے؟

دوسرے لفظوں میں ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ آیا مسئلہ کی تعبیر یہ ہونی چاہیے کہ چوں کہ فلاں مباح کام ان ان خرابیوں پر مشتمل ہے اس لیے ناجائز ہے یا یہ تعبیر کہ اگر یہ مباح کام فلاں خرابی پر مشتمل ہو تو اس خرابی سے بچنا چاہیے اور اگر بچے بغیر وہ کام نہ ہو سکتا ہو تو وہ مباح کام ہی نہ کیا جائے۔ مثال کے طور پر خواتین کی ملازمت اور بچیوں کی تعلیم کے بارے میں کئی حضرات یہ کہتے ہیں کہ ان میں چونکہ فلاں فلاں مفاسد ہوتے ہیں اس لیے یہ ناجائز ہے، جب کہ حصولِ علم اور کسبِ معاش کے بارے میں مرد اور عورت کے درمیان فرق کرنے والی براہِ راست کوئی نص موجود نہیں ہے، سوائے اس کے کہ مرد پر کئی نفقات واجب ہیں اور عورت پر اس طرح کی ذمہ داری عائد نہیں ہے اور اسے مرد کی طرح عام حالات میں کسبِ معاش کا پابند نہیں کیا گیا، لیکن پابند نہ ہونے اور ناجائز ہونے میں فرق ظاہر ہے۔ ایسے میں کیا کم از کم ایسا نہیں ہو سکتا کہ مسئلے کی تعبیر کو بدل دیا جائے اور یوں کہہ دیا جائے کہ اگر فلاں فلاں مفاسد سے بچا جائے تو یہ جائز ہے وگرنہ نہیں، کہاں مفاسد مرتب ہو رہے ہیں کہاں نہیں؟ یہ فیصلہ خود عمل کرنے والے پر چھوڑ دیا جائے۔ یہ سوال اس لیے بھی اہم ہے کہ فقہا نے بے شمار مسائل میں کسی اصول کے اطلاق میں صاحب معاملہ کی رائے پر اعتماد کیا ہے، جسے فقہی اصطلاح میں ''ظنِ مبتلا بہ'' کہا جاتا ہے۔ ایسے مسائل میں اگر متاخرین نے ایسے اصول کے اطلاق کے بارے میں کوئی صورت متعین کی بھی ہے تو عمل کرنے والے کی سہولت کے لیے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ وہ کوئی فیصلہ ہی نہ کر پائے، نہ کہ معاملہ اپنے ہاتھ میں لینے کے لیے۔ اس کی ایک واضح مثال فقہاے حنفیہ کے ہاں طہارت کے مسائل میں پانی کے قلیل یا کثیر ہونے کے معیار کی ہے۔ فقہ حنفی کا اصل رجحان اس طرف ہے کہ کسی پانی کے قلیل یا کثیر ہونے کا فیصلہ ہر استعمال کرنے والا اپنی رائے سے کر سکتا ہے، لیکن متاخرین نے ایسے اقوال کو بھی اختیار کیا جن کے ذریعے خود طے کر دیا گیا کہ اتنے سائز کا تالاب وغیرہ ہو تو وہ کثیر ہے، اس سے کم ہو تو وہ قلیل ہے۔ متاخرین نے ایسے معیار عمل کرنے والے کی سہولت کے لیے بنائے ہیں کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ وہ کھڑا یہی سوچتا رہے کہ یہ پانی قلیل ہے یا کثیر، معاملہ اپنے ہاتھ میں لینے کے لیے نہیں۔ اب سدّ ذریعہ والے معاملات میں آیا مفتی خود یہ طے کرے کہ فلاں کام جو اصل میں مباح ہے اس کے کرنے سے فلاں ناجائز کام کا ارتکاب ہو جائے گا، اس لیے مباح کام بھی ممنوع ہے، یا یہ بتا کر کہ یہ چیز بذاتِ خود تو مباح ہے البتہ اس کے نتیجے میں فلاں کام نہیں ہونا چاہیے، اگلی بات خود مستفتی اور صاحبِ معاملہ پر چھوڑ دے۔ اوپر ایسے معاملات کے بارے میں نبی کریم ﷺ کے مزاج اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے انداز میں جو فرق ذکر کیا گیا ہے وہ یہاں بھی ملحوظ رہنا چاہیے، اور یہ بات بھی کہ فتوے کا شعبہ اس انداز کا نہیں ہونا چاہیے کہ لوگ اسے رواں دواں زندگی میں غیر ضروری سپیڈ بریکر محسوس کریں۔

یہ سوال اس لیے بھی اہم ہے کہ ہمارے ہاں جہاں کہیں بھی پر تشدد طریقے سے "نفاذِ شریعت" کی ایسی کوشش کی گئی جو خود دینی حلقوں کے لیے دردِ سر بن گئی۔ ایسی تحریکات کا بھی سارا زور ان "منکرات" پر تھا جنہیں زیادہ سے زیادہ سدِ ذریعہ کے طور پر ممنوع قرار دیا جاسکتا ہے، بذاتِ خود ان کی حرمت پر کوئی نص پیش کرنا مشکل ہے۔ ایسی اطلاعات بھی اخبارات کے ذریعے آتی رہیں کہ کسی تحریک کے سربراہ نے یہ اعلان کیا کہ صرف فلاں کلاس تک کی بچیاں تعلیم حاصل کرنے کے لیے جائیں اس سے اوپر کی طالبات کے لیے جانا ممنوع ہے۔ اگرچہ راقم کو کسی ذریعے سے اس طرح کی خبروں کی تصدیق نہیں ہے، لیکن ان حضرات کی طرف سے ایسی خبروں کی تردید بھی سامنے نہیں ہے۔ اس طرزِ عمل میں خود ان حضرات کے اپنے فہم کی غلطی کا دخل بھی لازماً ہوگا جس کا ذمہ دار علما کے عمومی دھارے کو قرار نہیں دیا جاسکتا، لیکن یہ چیز بھی دیکھنے کی ہے کہیں اس میں سدّ ذریعہ والے اصول کے غیر ضروری استعمال یا اوپر ذکر کردہ تعبیر کے فرق کا حصہ تو نہیں ہے۔ جب امرِ واقعہ کے بیان کو اپنے ذمے لے لیا جائے اور بڑے شد ومد سے یہ دعویٰ کیا جائے کہ فلاں کام میں یہ خرابی پائی جاتی ہے، اس لیے ہم اس سے منع کرتے ہیں اور امرِ واقعہ کے بیان کو ہی فتویٰ باور کرایا جائے۔ حالاں کہ فتویٰ بیانِ حکمِ شرعی کا نام ہے، بیانِ واقعہ کا نہیں، تو دینی حمیت رکھنے والے عام سیدھے سادے شخص پر اس کا کیا اثر مرتب ہوگا؟ مثلاً اگر یہ کہا جائے گا کہ فلاں فلاں ناگزیر دائرے سے باہر عصری تعلیم بچیوں کے لیے اس لیے ممنوع ہے کہ اس میں یہ یہ مفاسد پیش آتے ہیں، اور اس میں بچیوں کی عفت وعصمت کا حوالہ بھی شد ومد کے ساتھ دیا جائے، تو عام سیدھا سادھا شخص تو یہ باور کر سکتا ہے کہ جو بچی کسی عصری ادارے میں تعلیم حاصل کر رہی ہے اس کی عفت وعصمت مشکوک ہے اور اس سوچ کی بنا پر اس "بے حیائی" کے خلاف "غیرت مندانہ" کارروائیاں بھی ہو سکتی ہیں۔ یہ محض مفروضہ نہیں ہے، کئی مواقع پر اس ذہنیت کے مظاہر نظر آتے ہیں کہ جن کاموں سے بطور احتیاط (سدِّ ذریعہ) منع کیا گیا تھا کہ کہیں ممکنہ طور پر فلاں مفسدہ پیدا نہ ہو، وہاں غیر محتاط تعبیر کی وجہ سے یہ فرض بلکہ یقین کر لیا گیا کہ یہ مفسدہ مرتب ہو گیا ہے۔ مثلاً بچیوں کی تعلیم کی مذکورہ مثال میں جس بچی کو کسی عصری ادارے میں تعلیم حاصل کرتے ہوئے دیکھ لیا تو اس کے بارے میں یہ طے کر لیا گیا کہ وہ "بے حیا" ہوگئی ہے اور وہ عفت وعصمت سے -نعوذ باللہ- ہاتھ دھو چکی ہے۔ اس مفروضے پر جو نتائج مرتب ہو سکتے ہیں وہ محتاجِ وضاحت نہیں۔ حالاں کہ کم از کم راقم الحروف کی سمجھ میں یہ بات نہیں آتی کہ کسی بچی کی حیا اور عصمت کے بارے میں اس کے والدین اور بھائیوں سے زیادہ کسی کو فکر مند ہونے کی ضرورت کیا ہے؟ خاص طور پر ایسے معاشرے میں جس کا خمیر ہی غیرت مندی میں گُندھا ہوا ہو۔ ایسے میں کیا مذکورہ مفروضہ کسی پر رکیک اخلاقی حملے کے مترادف نہیں ہے؟

کہنے کا مقصد یہ ہے کہ سدّ ذریعہ والے مسائل میں تعبیر کے جس فرق اور امر واقعہ کو فتوے کا حصہ بنانے اور اسے عمل کرنے والے پر چھوڑنے میں جس فرق کی اوپر نشان دہی کی گئی ہے اسے اثرات ونتائج کے پیمانے سے دیکھا جائے تو یہ فرق اس سے بڑا نظر آئے گا جتنا بادی النظر میں سمجھا جاسکتا ہے۔

یہ سوال اس لیے بھی اہم ہے کہ اس طرح کے کئی مسائل میں وقت گزرنے کے ساتھ ان کے رویوں میں بھی فرق آجاتا ہے۔ ایک زمانے میں علما کا ایک طبقہ بعض نئے آلات کے گھر میں رکھنے، ان کی خرید وفروخت اور مرمت سے منع کرتا تھا کہ ان میں کئی مفاسد پائے جاتے ہیں، جس گھرانے میں ریڈیو بھی ہوتا تھا اسے اچھی نظر سے نہیں دیکھا جاتا تھا؛ لیکن اب اس طرح کے بلکہ اس سے اگلے درجے کے کئی آلات کے بارے میں علما ومفتیان کرام کے تلامذہ عموماً اس طرح کی بات نہیں کہتے اور ان سے بالکلیہ منع کرنے کے بجائے یہی کہتے ہیں کہ اگر فلاں فلاں قسم کا استعمال ہو تو جائز ہے اور فلاں فلاں ہو تو ناجائز۔ جس کا مطلب یہ ہوا کہ مفاسد کے مرتب ہونے کا تعیّن پہلے مسئلہ بتانے والے نے اپنے ذمے لیا ہوا تھا اب یہ ذمہ داری استعمال کنندہ کی طرف منتقل ہوگئی ہے۔ اس موقع پر یہ سوال زیرِ غور آنا چاہیے کہ بعض آلات کے بارے میں جو موقف بعد میں اختیار کیا گیا وہ شروع ہی میں اختیار کرلیا جاتا تو کیسا تھا؟

بہ ہر حال سدّ ذریعہ یا انتظامی مصالح پر مبنی فتاویٰ برّ صغیر کے فقہی ذخیرے کا ایک اہم عنصر ہیں، جن پر کئی پہلوؤں سے غور کی گنجائش ہے، ان سطور کا مقصد اپنی گزارشات تفصیل سے پیش کرنا نہیں ہے، بلکہ پاکستان میں پائے جانے والے فقہ وافتا کے ذخیرے کے چند خدّ وخال اور ان کے بارے میں چند قابلِ غور پہلوؤں کی طرف محض اشارے کرنا ہے۔

مباحثہ ومکالمہ

مولانا مفتی محمد زاہد*

نشے کی طلاق اور طلاق کے لیے عقل وہوش کا مطلوبہ معیار

ذیل کی سطور آج سے پانچ چھ سال قبل لکھ کر ملک متعدد اہلِ افتا کی خدمت میں بھیجی گئی تھیں' تا کہ اس کے ذریعے اس مسئلے پر غور کی دعوت دی جائے۔ تاہم ایک دو کے علاوہ کسی جگہ سے اب تک جواب سے سرفرازی نہیں ہو سکی۔ اب ان گذارشات کو اس لیے شائع کیا جا رہا ہے کہ وسیع پیمانے پر اہلِ علم تک پہنچا کر ان کی آراء سے استفادہ کیا جا سکے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: کل طلاق جائز الاطلاق المعتوه المغلوب علی عقله (جامع الترمذی رقم: ۱۱۹۱)۔ اگرچہ تکنیکی طور پر اس حدیث کی سند پر محدثانہ کلام ہو سکتی ہے اور خود امام ترمذی نے بھی اس حدیث کے ایک راوی عطاء بن عجلان جو اسے روایت کرنے میں متفرد ہیں، بہت ضعیف ہیں، لیکن اہم بات یہ ہے کہ فقہا کے ہاں اس مضمون کو قبول عام حاصل ہے۔ امام ترمذی نے اسے حدیث کو ضعیف قرار دینے کے بعد کہا ہے کہ اہلِ علم کا عمل اسی پر ہے۔ اس کے علاوہ یہی مضمون حضرت علیؓ سے موقوفاً بھی نقل کیا گیا ہے اور وہ سند کے اعتبار سے بالکل صحیح ہے۔ امام بخاری نے بھی اسے تعلیقاً ذکر کیا ہے۔

اس حدیث کی بنیاد پر اس بات پر فقہاء کے درمیان اتفاق پایا جاتا ہے کہ زوالِ عقل وقوعِ طلاق سے مانع ہے، یعنی جس کی عقل زائل ہو چکی ہو اس کی طلاق واقع نہیں ہوتی۔ لیکن قابلِ غور بات یہ ہے کہ زوالِ عقل کا وہ کون سا درجہ ہے جو طلاق کے واقع ہونے سے مانع ہے، آیا اس کے لیے بالکلیہ عقل کا زائل ہو جانا یعنی جنون کی حد تک پہنچ جانا شرط ہے یا اس سے کم درجہ بھی کافی ہے، نشے کی حالت میں دی گئی طلاق کا حکم جاننے سے پہلے اس سوال کا جائزہ لے لینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

زیرِ بحث مسئلے کے علاوہ متعدد مواقع ایسے ہیں جہاں فقہاء، بالخصوص فقہائے حنفیہ نے زوالِ عقل کی وجہ سے طلاق نافذ نہ ہونے کا حکم لگایا ہے، جو حسبِ ذیل ہیں۔

۱۔ معتوہ کی طلاق

جس طرح مجنون کی طلاق واقع نہیں ہوتی اسی طرح فقہاء بالخصوص فقہائے حنفیہ کی تصریح کے مطابق ''معتوہ'' کی

* شیخ الحدیث جامعہ اسلامیہ امدادیہ، فیصل آباد۔ zahidimdadia@yahoo.com

طلاق بھی واقع نہیں ہوتی، (الدر المختار ۳/۲۴۳)۔ "عتـــہ" کی وضاحت کرتے صاحبِ درمختار نے لکھا ہے: "هـو اختـلال فـي الـعقل" ۔علامہ شامی نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے البحر الرائق کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ مجنون اور معتوہ کے درمیان فرق کے سلسلے میں سب سے بہتر بات یہ ہے کہ معتوہ وہ ہوتا ہے جس کی سمجھ بوجھ کم ہو، اس کی گفتگو غیر مربوط ہو اور اس کی تدبیر فاسد ہو، البتہ وہ گالی گلوچ اور مار پیٹ نہ کرتا ہو، جبکہ مجنون کی علامات اس سے مختلف ہوتی ہیں۔شامی کے نقل کردہ الفاظ یہ ہیں:

وأحسـن الاقـوال في الفرق بينهما أن المعتوه هو قليل الفهم، المختلط الكلام ، الـفـاسـد التـدبير ،لكن لايضرب و لايشتم ،بخلاف المجنون ۔ (حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ج ۳ ص ۲۴۳)

۲۔ جائز نشے کی حالت میں طلاق

اگر نشہ کسی ایسے سبب سے جو گناہ کا موجب نہ ہو، مثلاً بعض ادویہ جن میں نشے کی تاثیر بھی ہوتی ہے انہیں دوا کی نیت سے استعمال کیا، لیکن اتفاقاً نشہ آ گیا اور اسی حالت میں طلاق دے دی تو اکثر فقہاء کے نزدیک طلاق واقع نہیں ہوتی۔ لیکن اس نشے کی تعریف کیا ہے، یا نشے کا کون سا درجہ مراد ہے، تو امام ابوحنیفہ سے نقل کیا گیا ہے کہ ''سکران'' سے مراد وہ شخص ہے جس کی عقل اتنی زائل ہو چکی ہو کہ اسے زمین وآسمان اور مرد وعورت کی تمییز باقی نہ رہے، جبکہ صاحبین کے نزدیک نشے کی حالت سے مراد ایسی کیفیت ہے جس میں آدمی بے ہودہ اور بے ربط سی باتیں کرتا ہو۔ یہاں اول تو اکثر مشائخِ حنفیہ نے اس مسئلے میں صاحبین کے قول کو اختیار کیا ہے، چنانچہ علامہ شامیؒ لکھتے ہیں:

ومـال أكثـر الـمشائخ الى قولهما ، وهو قول الأئمة الثلاثة، واختاروه للفتوى،لأنه الـمتـعارف،وتأيّد بقول علي رضي اللّٰه تعالیٰ عنه : "اذاسكر هذى "...... وبه ظهر أن المختار قولهما في جميع الأبواب فافهم (حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ج ۳، ص ۲۳۹)

دوسرے علامہ شامی نے ابن الہمام سے نقل کیا ہے کہ امام صاحب نے نشے کے لیے جو شرط لگائی ہے کہ اسے زمین وآسمان کی تمییز نہ رہے اس سے مراد وہ نشہ ہے جس کی وجہ سے حد واجب ہوتی ہے، اس لیے کہ اگر نشہ اس سے کم درجے کا ہے تو شبہ پیدا ہو جائے گا اور شبہ کی وجہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے۔ جہاں تک حد کے علاوہ باقی احکام کا تعلق ہے مثلاً اس کے تصرفات کا نافذ نہ ہونا تو اس کے لیے امام صاحب کے نزدیک بھی نشے کی وہی تعریف ہے جو صاحبین کے نزدیک ہے، ابن الہمام کے الفاظ یہ ہیں:

"وأما تعريفه عنده في غير وجوب الحد من الأحكام فالمعتبر فيه عنده اختلاط الكلام والهذيان كقولهما"۔

پچھلی عبارت میں اکثر مشائخ کی دلیل میں جو کہا گیا تھا ''لأنـه الـمتـعارف'' اس سے معلوم ہوا کہ کسی شخص کے نشے میں ہونے یا نہ ہونے کا مدار عرف پر ہے۔عرفاً جس شخص کو نشے میں سمجھا جائے وہ شرعاً بھی سکران ہوگا، یہی بات

شافعیہ میں سے نووی نے کافی بحث کے بعد نقل کی ہے اور اسے اقرب قرار دیا ہے۔(روضۃ الطالبین ۸/۶۳)

اس سے معلوم ہوا کہ طلاق کے عدمِ وقوع کے لیے زوالِ عقل کا یہ درجہ شرط نہیں ہے کہ اسے اپنے آپ کا، اپنے ارد گرد کا اور اپنی کہی ہوئی باتوں کا ہی ہوش نہ ہو، بلکہ اتنا ہی کافی ہے کہ اسے اپنی گفتگو پر کنٹرول نہ ہو۔

۳ نابالغ بچے کی طلاق

حنفیہ اور دیگر کئی فقہاء کے ہاں نابالغ کی طلاق بھی واقع نہیں ہوتی، اگرچہ وہ قریب البلوغ ہو یا صبی ممیّز ہو یعنی اسے طلاق وغیرہ ایسے تصرفات کی سمجھ ہو، اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے ابن الہمام لکھتے ہیں:

معلوم من كليات الشريعة أن التصرفاتِ لاتنفذ الاممن له أهلية التصرف،وأدرنا ها بالعقل والبلوغ ،خصوصاماهو دائر بين الضرر والنفع ، خصوصا مالا يحل الا لانتفاء مصلحة ضده القائم كالطلاق ، فانه يستدعى تمام العقل ، ليحكم به التمييز فى ذلك الأمر ولم يكفِ عقلُ الصبى العاقل لأنه لم يبلغ الاعتدال......(فتح القدیر ج۳ ص ۴۸۷)

اس سے معلوم ہوا کہ طلاق کے نفاذ کے لیے عقل یا ہوش و حواس کا فی الجملہ موجود ہونا کافی نہیں ہے بلکہ ''تمام العقل'' کا ہونا یعنی ایسی ذہنی کیفیت کا ہونا ضروری ہے جس میں وہ تصرف کرنے سے پہلے اور لفظ زبان سے نکالنے سے پہلے اس معاملے پر مرتب ہونے والے نفع و نقصان میں موازنہ کرنے کی پوزیشن میں ہو۔

۴ غصے کی حالت میں طلاق

علامہ شامیؒ نے ردالمحتار میں ''طلاق المدہوش'' اور ''طلاق الغضبان'' پر تفصیلی بحث کی ہے، انہوں نے ابن القیمؒ کے رسالہ ''طلاق الغضبان'' سے نقل کیا ہے کہ غصے کی تین حالتیں ہیں۔ ایک ابتدائی حالت ہے، جس میں آدمی کو پتا ہوتا ہے کہ میں کیا کہہ رہا ہوں اور جو کچھ کہہ رہا ہوتا ہے قصد اور ارادے سے کہہ رہا ہوتا ہے اس حالت میں دی گئی طلاق کے واقع ہونے میں کوئی اشکال نہیں ہے۔ ایک انتہائی حالت ہے کہ غصے کے غلبے کی وجہ سے اسے پتا ہی نہ ہو کہ میں کیا کر رہا ہوں، اور بغیر قصد و ارادے کے اس کے منہ سے الفاظ نکل رہے ہوں، اس حالت میں دی گئی طلاق کے بلاشک وشبہ واقع نہ ہونے کا حکم لگایا جائے گا۔ تیسری حالت وہ ہے جو مذکورہ ان دو کیفیتوں کے بین بین ہے، اس صورت میں دی گئی طلاق کا حکم قابلِ غور ہو سکتا ہے، دلائل کا مقتضا یہاں بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ طلاق واقع نہ ہو۔

ابن القیم کے حوالے سے مذکورہ بالا تفصیل نقل کرنے کے بعد علامہ شامیؒ نے اس پر وارد ہونے والے بعض اشکالات کا جواب دینے کے بعد ابن القیم کی رائے کی تائید کرتے ہوئے اس طرف رجحان ظاہر کیا ہے کہ ''مدہوش'' اور ''غضبان'' کے بارے میں مذکورہ مثالوں میں فقہاء کی تصریحات اور تعلیلات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ طلاق کے واقع ہونے کے لیے طلاق دینے والے میں عقل کا جو درجہ ضروری ہے کہ اس میں صرف یہ شرط نہیں ہے کہ علم

اور ارادہ موجود ہو، بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ یہ تصرف سمجھ بوجھ کی حالت میں کیا ہو۔ سمجھ بوجھ سے مراد یہ نہیں ہے کہ طلاق دینے والا بہت زیرک شخص ہو، نہ ہی یہ مراد ہے کہ وہ عملاً تمام عواقب ونتائج پر اچھی طرح غور کرکے اس طرح کا قدم اٹھائے بلکہ مراد صرف یہ ہے کہ اس کی ذہنی حالت ایسی ہو کہ اپنی سمجھ بوجھ کو استعمال کرنا چاہے تو کر سکتا ہو۔ اگر اس حوالے سے اس کی ذہنی حالت نارمل ہے تو بغیر سوچے سمجھے طلاق دے دیتا ہے تو اس کی حماقت کے باوجود طلاق واقع ہو جائے گی۔ تاہم اگر کوئی ایسا عارضہ لاحق ہے جس کی وجہ سے اس کی ذہنی حالت غیر عادی اور ابنارمل ہو گئی ہے اور وہ سمجھ بوجھ کر بات نہیں کر سکتا جیسے سکران (بسبب جائز) مدہوش، معتوہ، مجنون اور نائم وغیرہ میں ہوتا ہے یا اس کی سمجھ بوجھ شریعت کی نظر میں ابھی نشو ونما کے مراحل میں ہے جیسے نابالغ میں ہوتا ہے تو طلاق واقع نہیں ہوگی۔

حاصل یہ کہ طلاق کے وقوع کے لیے یہ ضروری ہے کہ طلاق دینے والا شرعی طور پر اکتمالِ عقل (بلوغ) کے بعد اسے استعمال کرنے کی پوزیشن میں ہو، خواہ عملاً اسے استعمال کرے یا نہ کرے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ اس کی ذہنی حالت اس کے قابو میں ہو۔ حدیث کے الفاظ "المعتوہ المغلوب علی عقلہ" کا مقتضا بھی یہی ہے۔ کیونکہ حدیث میں جس کو وقوعِ طلاق سے مستثنیٰ کیا جا رہا ہے وہ مفقود العقل نہیں بلکہ مغلوب العقل ہے۔

یہاں تک لکھنے کے بعد سرخسی کی ایک عبارت مل گئی جس میں وہ نشے کی حقیقت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

لأن بالسكر لايزول عقله وانما يعجز عن استعماله لغلبة السرور عليه ۔

اس میں بعینہ وہی بات کہی گئی ہے جو اوپر فقہا کے ذکر کردہ متفرق احکام سے مستنبط کی گئی تھی۔

اور یہ بات طے شدہ ہے کہ اگر نشہ حرام سبب سے نہ ہو تو طلاق واقع نہیں ہوتی، معلوم ہوا کہ عدمِ وقوعِ طلاق کے لیے آخری درجے کا زوالِ عقل ضروری نہیں، بلکہ اس کے استعمال سے عاجز ہونا کافی ہے۔ مدہوش اور غضبان دونوں میں طلاق واقع نہ ہونے کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ بدحواسی اس حد تک پہنچ جائے کہ اسے معلوم ہی نہ ہو کہ وہ کیا کر رہا ہے، بلکہ غلبۂ ہذیان اور سنجیدہ وغیر سنجیدہ گفتگو کا ملا جلا ہونا کافی ہے، تائید میں انہوں نے "سکران" (جبکہ نشہ حرام سبب سے نہ ہو) کی مثال پیش کی ہے کہ اس میں حنفیہ کے مفتی بہ قول کے مطابق نشے کا اتنا درجہ ہی کافی ہے، آگے چل کر علامہ شامیؒ نے مزید وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اگر مدہوش، غضبان اور سکران وغیرہ جو کچھ کہہ رہے ہیں وہ انہیں معلوم بھی ہے اور کہہ بھی قصداً اور ارادے سے رہے ہیں لیکن عمومی گفتگو سے عقل کا اختلال واضح ہو رہا ہے تب بھی طلاق واقع نہیں ہوگی، اس لیے کہ سمجھ بوجھ کے صحیح نہ ہونے کی وجہ سے ان کا قصد اور ارادہ غیر معتبر ہے جیسا کہ صبی ممیز میں ہوتا ہے کہ وہ اگر طلاق دے تو اپنے قصد اور ارادے سے دیتا ہے لیکن سمجھ بوجھ کے مکمل نہ ہونے کی وجہ سے اس کی طلاق واقع نہ ہوگی۔

علامہ شامی کی بحث کے چند اقتباسات یہاں پیش کیے جاتے ہیں، وہ لکھتے ہیں:

"والذی یظهر لی أن کلامن المدهوش والغضبان لایلزم فیه أن یکون بحیث لایعلم مایقول،بل یکتفی فیه بغلبة الهذیان واختلاط الجد بالهزل کما هو المفتی به فی السکران علی مامر"۔

وہ مزید لکھتے ہیں:

والذی ینبغی التعویل علیه فی المدهوش ونحوه إناطة الحکم بغلبة الخلل فی أقواله وأفعاله ، الخارجة عن عادته ،وکذا یقال فیمن اختل عقله لکبرأومرض أو لمصیبة فاجأته ،فما دام فی حال غلبة الخلل فی الأفعال والأقوال لاتعتبر أقواله، وان کان یعلمها ویریدها، لأن هذه المعرفة والإرداة غیره معتبرة لعدم حصولهاعن إدراك صحیح کمالا تعتبر من الصبی العاقل۔(شامی ج۳ص۲۴۴)

۵ ذہنی مریض کی طلاق

مذکورہ تفصیل سے ایسے لوگوں کی طلاق کا حکم بھی معلوم ہوگیا جوڈیپریشن وغیرہ نفسیاتی بیماریوں کے دورے کے دوران طلاق دے دیتے ہیں، آج کل اس طرح کے نفسیاتی امراض بہت عام ہیں اور بہت سے حالات میں تو ان کا سبب ہی ازدواجی اور خاندانی مسائل ہوتے ہیں، اگر کوئی دوسرا سبب بھی ہو تب بھی ان نفسیاتی کیفیات کی تان زیادہ تر گھریلو معاملات پر ہی ٹوٹتی ہے اور مریض اپنی بھڑاس یہاں نکالنے کو شاید زیادہ آسان سمجھتا ہے، اس لیے اس طرح کے مریض کے گھریلو معاملات پر تکرار کے دوران اس بات کے امکانات بڑھ جاتے ہیں کہ وہ خاص اشتعالی یا دورے کی کیفیت میں ہو، اگر کوئی شخص واقعتاً ایسی کیفیت میں طلاق دے دیتا ہے تو مذکورہ بالا تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی طلاق واقع نہیں ہونی چاہیے، اوپر ذکر کردہ علامہ شامی کی عبارت "وکذایقال فیمن اختل عقله لکبرأو مرض أو لمصیبة فاجأته" سے یہی مستفاد ہوتا ہے۔

آج کل دیکھا یہ گیا ہے کہ بعض اوقات طلاق دینے والا واقعتاً نفسیاتی مریض اور نفسیاتی معالج کے زیر علاج ہوتا ہے۔ اس کے معالج کی اس بات پر تصدیق بھی ہوتی ہے کہ اس کی بیماری اس نوعیت کی ہے کہ ناگوار بات سننے یا دیکھنے کی صورت میں اس کی ذہنی حالت قابو سے باہر ہو جاسکتی ہے اور وہ جو منہ میں آتا ہے کہہ ڈالتا ہے، اپنی سمجھ بوجھ کو استعمال کرنا اس کے اختیار میں نہیں ہوتا۔ اس کے باوجود طلاق کے واقع ہونے کا فتوی دے دیا جاتا ہے، جو کہ مذکورہ تفصیل کے مطابق خلافِ اصول ہے۔

البتہ یہ الگ معاملہ ہے کہ طلاق دینے والا یہ دعوی کرتا ہے کہ اس کے طلاق دینے کے وقت یہی کیفیت تھی تو کب اس کی بات تسلیم کی جائے گی کب نہیں، بہرحال اگر یہ بات ثابت ہو جائے کہ وہ پہلے سے اس طرح کا مریض چلا آ رہا ہے تو اس کی یہ بات تسلیم کی جانی چاہیے۔

اس تفصیل کے بعد اب ہم آتے ہیں اصل مسئلے کی طرف، یعنی نشے کی حالت میں دی گئی طلاق کا حکم کیا ہے، تو اس سلسلے میں پہلے فقہاء کے مذاہب پر نظر ڈال لینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

حنفیہ کے ہاں معروف اور مفتی بہ قول کے مطابق نشہ اگر ایسے سبب سے ہو جو معصیت نہ ہو تو سکران کی طلاق واقع

نہیں ہوگی، اور اگر نشہ کسی ایسے سبب سے ہے جو معصیت ہے تو نشے کی حالت میں دی گئی طلاق واقع ہو جائے گی۔ اس دوسری قسم کے نشے میں خمر تو بالاتفاق داخل ہے۔ دیگر ناجائز نشوں کے بارے میں متعدد مواقع پر اقوال کا اختلاف بھی ہے، بالخصوص غیر مائع نشہ آور چیزیں مثلاً بھنگ، افیون وغیرہ، یا وہ مائع نشہ آور چیزیں جو انگور، کشمش، کھجور اور چھوارے سے نہ بنی ہو۔ تاہم متاخرین کا عمومی رجحان ان چیزوں کے نشے میں بھی طلاق کے وقوع کی طرف ہے، الا یہ کہ استعمال کرنے والے نے ان میں سے بطور دوا استعمال ہونے والی چیز بطور دوا ہی استعمال کی ہو۔

حنفیہ میں سے طحاوی اور کرخی نے ترجیح اس بات کو دی ہے کہ کسی بھی قسم کے نشے میں کی حالت میں طلاق واقع نہیں ہوگی، امام زفر اور محمد بن سلمہ کا مذہب بھی یہی نقل کیا گیا ہے، علامہ علاؤ الدین شامی کی ایک عبارت (تکملہ ج ۸ ص ۱۹۷) سے معلوم ہوتا ہے کہ حسن بن زیاد کا مذہب بھی یہی ہے، امام غزالی نے الوسیط (۳۹۰/۵) میں امام ابو یوسف کا مذہب بھی یہی نقل کیا ہے، تاتارخانیہ میں بعض کتب سے اس کا مفتی بہ قول ہونا بھی نقل کیا ہے، لیکن شامی نے اسے عام متون کے خلاف قرار دیا ہے۔

مالکیہ میں سے بعض حضرات کے نزدیک نشے کی حالت میں دی گئی طلاق واقع نہیں ہوتی، لیکن مالکیہ کے ہاں معروف یہ ہے اور خود امام مالک کی تصریح بھی یہ ہے کہ یہ طلاق واقع ہو جائے گی، البتہ مالکیہ کے ہاں اس بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ وقوعِ طلاق کی وجہ کیا ہے، ایک رائے یہ ہے کہ چونکہ نشے میں کی حالت میں عقل بالکل زائل نہیں ہوتی بلکہ کچھ نہ کچھ باقی رہتی ہے اس لیے اس کا تصرف نافذ ہوگا۔ اس قول کے مطابق اگر نشہ اپنی انتہاء کو پہنچ جائے اور عقل بالکلیہ زائل ہو جائے تو طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اس وجہ کے مطابق مالکی اور حنفی مذہبوں میں اصولی اختلاف ہو جائے گا، کہ حنفیہ کے نزدیک طلاق کے عدمِ نفاذ کے لیے زوالِ عقل شرط نہیں بلکہ اس کا مغلوب ہونا ہی کافی ہے، جبکہ مالکیہ کی اس توجیہ کے مطابق عدمِ وقوعِ طلاق کے لیے زوالِ عقل ضروری ہوگا۔ مالکیہ کے ہاں طلاق واقع ہونے کی دوسری توجیہ یہ ہے کہ چونکہ اس نے اپنی ذہنی کیفیت خود اپنے اختیار سے حرام سبب سے پیدا کی ہے اس لیے اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اور اس پر ہوش و حواس والے شخص کے احکام جاری ہوں گے۔ اس توجیہ کے مطابق اگر نشا اپنی انتہاء کو بھی پہنچا ہوا ہو، اس کی طلاق واقع ہو جائے گی۔ (الشرح الکبیر ج ۲ ص ۳۶۵، التاج والاکلیل ج ۴ ص ۴۳)

شافعیہ کے ہاں اگر تو نشہ کسی ایسے سبب سے ہو جس میں اس شخص کی تعدّی اور غلطی نہ ہو تو بالاتفاق طلاق نہ ہوگی، اور اگر نشہ کسی ناجائز سبب سے ہو تو امام شافعی کے اس مسئلے میں دو قول ہیں، ایک یہ کہ طلاق واقع نہیں ہوئی، دوسرا یہ کہ طلاق واقع ہو جائے گی۔ پہلے قول کو قول قدیم قرار دیا گیا ہے، اور ابو ثور، مزنی، ابو سہل، ابو طاہر الزیادی نے اسے ہی اختیار کیا ہے اور امام غزالی نے اسے اقیس قرار دیا ہے (الوسیط ج ۵ ص ۳۹۰، روضۃ الطالبین ج ۸ ص ۶۲) جبکہ دوسرے قول کو قولِ جدید قرار دیا گیا ہے اور بیشتر شافعیہ نے اسی کو ترجیح دی ہے۔

سکران کے حکم بارے میں مرداوی نے الانصاف میں امام احمد سے پانچ روایتیں ذکر کی ہیں، ان میں تین کے مطابق طلاق واقع نہیں گی اور دو کے مطابق واقع ہو جائے گی، ترجیح میں بھی حنابلہ کے اقوال مختلف ہیں۔

صحابہ وتابعین میں سے سعید بن المسیب، حسن بصری، ابراہیم نخعی، زہری اور شعبی وغیرہ وقوعِ طلاق کے قائل ہیں، حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے بھی اسی طرح کا فیصلہ نقل کیا جاتا ہے۔ جبکہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے سندِ صحیح کے ساتھ ثابت ہے کہ طلاق واقع نہیں ہوگی اور یہی مذہب منقول ہے القاسم بن محمد، طاؤس، عکرمہ، عطا اور ابوالشعثاء وغیرہ سے۔ عمر بن عبدالعزیز پہلے طلاق واقع ہونے کے قائل تھے، بعد میں رجوع کر لیا تھا اور واقع نہ ہونے کے قائل ہو گئے تھے۔

جو حضرات طلاق سمیت سکران کے اقوال کو معتبر اور نافذ مانتے ہیں انہوں نے اس مسئلے پر کوئی واضح نص پیش نہیں کی، جن نصوص سے کسی درجے میں استدلال کیا بھی ہے تو وہ ان حضرات کے لیے مفید ثابت ہو سکتا ہے جو مطلقاً نشے کی حالت کو مزیلِ اہلیت نہ مانتے ہوں اس لیے کہ اس میں عقل بالکلیہ زائل نہیں ہوتی خواہ نشہ جائز سبب سے ہو مثلاً قرآنی آیت: يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى [النساء۴: ۴۳] سے بعض فقہائے حنفیہ نے بھی استدلال کیا ہے، قطع نظر اس امر کے کہ یہ استدلال کس حد تک واضح ہے اس پر یہ اشکال باقی رہتا ہے کہ یہ آیت اس دور میں نازل ہوئی تھی جب شراب حرام نہیں ہوئی تھی اس لیے اس سے ثابت ہونے والے اصول کا اطلاق جائز نشے کی حالت پر بھی ہونا چاہیے جبکہ حنفیہ کے نزدیک ایسا نہیں ہے۔

دوسری طرف جن حضرات کے نزدیک نشے کی حالت میں اقوال نافذ اور معتبر نہیں ہیں ان کا ایک اہم استدلال ماعز سلمی رضی اللہ تعالیٰ عنہ جیسے واقعات سے ہے کہ ان کے اقرار کرنے پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک سوال یہ بھی کیا کہ اس نے کہیں شراب تو نہیں پی ہوئی۔ اس سے معلوم ہوا کہ نشے کی حالت میں کیا گیا اقرار معتبر نہیں ہے، اگرچہ اس پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ حدود چونکہ شبہات کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہیں اور نشے کی حالت میں اقرار بھی شبہ سے خالی نہیں اس لیے اس اقرار کا اعتبار نہیں کیا گیا۔ البتہ حدیث کے الفاظ ''المعتوہ المغلوب علی عقلہ'' کا عموم ان حضرات کی اہم دلیل ہے کہ اس میں اس بات کی وجہ سے فرق نہیں کیا گیا کہ یہ غلبہ عقل جائز سبب سے ہو یا ناجائز سے۔

بہرحال مذکورہ تفصیل سے یہ بات واضح ہو جاتی کہ جو حضرات حرام نشے کی حالت میں وقوعِ طلاق کے قائل ہیں بالخصوص حنیفہ اور شافعیہ ان کا مذہب کسی نص صریح پر مبنی نہیں ہے، اسی طرح ان حضرات کی یہ رائے قیاس اور اصول پر بھی مبنی نہیں ہے، اس لیے کہ شروع میں ثابت کیا جا چکا ہے کہ ان کے نزدیک اہلیتِ طلاق کے زائل ہونے کے لیے جنون کی کیفیت کا ہونا ضروری نہیں بلکہ عقل کا مغلوب ہونا ہی کافی ہے اور یہ بات نشے میں ہوتی ہے جس کی ایک واضح دلیل یہ ہے کہ اسی طرح کا نشہ اگر جائز سبب سے ہو تو ان حضرات کے نزدیک طلاق واقع نہیں ہوتی۔ اس لیے اگرچہ بعض حنفیہ نے حرام نشے کی حالت میں طلاق کے وقوع پر اصول سے استدلال کی کوشش کی ہے لیکن ان سب استدلالات پر ایک عمومی اعتراض یہی کیا جا سکتا ہے کہ ان دلائل کے مطابق حلال نشے کی حالت میں بھی طلاق واقع نہیں ہونی چاہیے۔

ناجائز نشے میں دی گئی طلاق کے وقع ہونے کی اصل وجہ وہی ہے جو تقریباً تمام فقہائے حنفیہ اور شافعیہ نے ذکر کی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ اگرچہ نشے کی حالت بذاتِ خود طلاق کے واقع ہونے سے مانع ہے لیکن یہاں یہ مانعیت اپنا اثر اس لیے نہیں دکھائے گی کہ اس نے یہ حالت خود معصیت کے راستے سے پیدا کی ہے۔ گویا نہ صرف یہ کہ وقوعِ

طلاق کا فتویٰ اصول کا مقتضا نہیں ہے بلکہ یہ فتویٰ ایک اصول کی تاثیر کو نظر انداز کر کے گویا خلافِ قیاس دیا گیا ہے۔

نشے کی حالت زوالِ اہلیت طلاق کا ایک سبب ہے، لیکن یہاں طریق کار کے معصیت ہونے کی وجہ سے اس سبب کا اثر مرتب نہیں ہوگا، تو کیا یہ بھی کوئی اصول ہے کہ معصیت کسی سبب کی تاثیر میں مانع بن جاتی ہے۔ تو کم از کم حنفیہ کے ہاں عموماً ایسا نہیں ہوتا، اس کی ایک واضح مثال سفرِ معصیت میں قصر، حالتِ حیض کی طلاق، اکٹھی تین طلاقیں، ارض مغصوبہ میں نماز وغیرہ ہیں۔ اسی طرح غصب وغیرہ کے کئی احکام سے اس کی مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں۔ یہی اعتراض حافظ ابن حجر نے امام طحاوی کا وقوع طلاق کے قائلین پر نقل کیا ہے۔ (فتح الباری ۹/۱۹۳) اگر بغور دیکھا جائے تو وقوع طلاق کے قائلین کو امام طحاوی کی بات کی معقولیت سے بظاہر انکار نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ وقوعِ طلاق کے قائلین پر یہ اعتراض تب ہوتا جب وہ یہ کہہ رہے ہوتے کہ وقوعِ طلاق کا فیصلہ اصول اور قواعد یا قیاس کی بنیاد پر ہے، جبکہ ان حضرات کا منشا یہ ہرگز معلوم نہیں ہوتا۔ ان حضرات نے جو لفظ استعمال کیے ہیں وہ عموماً دو ہیں ایک تغلیظ کا دوسرے زجر۔ تغلیظ کے معنی یہ ہیں کہ اگرچہ وہ اصولی طور پر اس ''رعایت'' کا مستحق تھا کہ اس کی طلاق واقع نہ ہو لیکن اس کے غلط طریق کار کی وجہ سے بطور سزا یہ رعایت اسے نہیں دی جائے گی۔ اور زجر کے معنی یہ ہیں کہ جب نشے کی حالت میں دی گئی طلاق ہم نافذ کر دیں گے تو یہ خود بھی اور دوسرے لوگ بھی آئندہ نشہ کرنے سے گریز کریں گے۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ کم از کم حنفیہ کے ہاں وقوعِ طلاق کا حکم محض انتظامی ہے اصولی یا منصوص نہیں ہے۔ مذکورہ بالا بحث کا مقصد بھی دلائل کے اعتبار سے کسی قول کو راجح یا مرجوح قرار دینا نہیں ہے۔ بلکہ یہی دیکھنا ہے کہ وقوعِ طلاق کے قائلین کا اصل منشا کیا ہے، حقیقت یہ ہے کہ اگر اس کو حکم انتظامی قرار نہ دیا جائے تو اشکالات کا ایک طویل سلسلہ شروع ہو جاتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ انتظامی نوعیت کے حکم کا انحصار حالات پر بھی ہوتا ہے جیسے سدّ ذریعہ وغیرہ پر مبنی احکام میں ہوتا ہے، اس لیے حالات کی تبدیلی کی صورت میں ایسے احکام میں بھی تبدیلی ہو سکتی ہے۔

آج کے حالات کے پیشِ نظر نشے کی حالت میں دی گئی طلاق کا فتویٰ کئی وجوہ سے نظر ثانی کا محتاج معلوم ہوتا ہے، مثلاً:

۱) جیسا کہ اوپر بیان ہوا بیشتر فقہاء بالخصوص فقہائے حنفیہ نے سکران کی طلاق کو ''تغلیظاً''، ''عقوبۃً'' اور ''تشدیداً'' نافذ قرار دیا ہے۔ اس مسئلے میں فقہاء کی عبارات اتنی کثرت سے ہیں کہ ان کا احاطہ دشوار ہے، ظاہر ہے کہ ''تغلیظ''، ''تشدید'' اور ''عقوبت'' اسی شخص پر ہونی چاہیے جس سے معصیت کا صدور ہوا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان فقہاء کے پیشِ نظر عموماً وہ صورتیں تھی جن میں وقوعِ طلاق کا نقصان خاوند کو ہوتا ہے، جبکہ ہمارے زمانے میں بالخصوص برّصغیر کے سماجی حالات میں عموماً طلاق کے اثراتِ بد مرد سے کہیں زیادہ بیوی اور اس کے بچوں پر مرتب ہوتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ایک کے کیے کی سزا دوسروں کو دینا جبکہ جس حکم کے ذریعے سزا دی جارہی وہ غیر منصوص ہو بلکہ نص (المغلوب علی عقلہ) کے عموم اور عام اصول کے بھی خلاف ہو، قرین مصلحت اور قرین انصاف نہیں ہے۔

۲) فقہاء نے وقوع طلاق کی ایک وجہ ''زجر'' بیان کی ہے، لیکن اول تو ہمارے زمانے میں یہ سوال اہم ہے کہ وقوع طلاق کے فتوے سے یہ مقصد حاصل ہو بھی رہا ہے یا نہیں، دوسرے اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ حکم ایک مصلحت کے حصول

یا ایک مفسدے کے ازالے کے لیے ہے، یعنی لوگ نشے سے بچ جائیں۔ نشہ بھی ایک مفسدہ ہے اور طلاق بھی ایک مفسدہ ہے، جسے ابغض الحلال قرار دیا گیا ہے اور حدیث شریف میں بتایا گیا ہے کہ ابلیس اپنے اس چیلے کو زیادہ شاباش دیتا ہے جو زوجین میں تفریق کراکے آیا ہو، بالخصوص ہمارے ماحول میں اس کے مفاسد پہلے سے کہیں زیادہ بڑھ گئے ہیں، معاشی تنگی، مفاد پرستی اور خود غرضی کے ماحول کی وجہ سے بیوی بچوں کی کفالت کے بے شمار پیدا ہوجاتے ہیں اور بچوں کی صحیح تعلیم وتربیت کے حوالے سے پیدا ہونے والے مسائل اس سے بھی سنگین ہوتے ہیں۔ ان حالات میں وقوعِ طلاق اور عدم وقوع دونوں پر مرتب ہونے والے مفاسد کے توازن کو مدنظر رکھ کر اس مسئلے پر از سر نو غور کی ضرورت ہے۔ بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ عموماً وقوعِ طلاق کے مفاسد اس متوقع فائدے (زجر عن السکر) سے زیادہ ہوتے ہیں۔ نیز زجر کا فائدہ محتمل ہے اور وقوعِ طلاق کے مفاسد یقینی، اس لیے ہمارے زمانے میں عدمِ وقوعِ طلاق کا فتویٰ ہی انسب معلوم ہوتا ہے۔

۳) یوں لگتا ہے کہ سکران کی طلاق واقع کرنے میں فقہاء کے پیش نظر احتیاط کا پہلو بھی تھا، چنانچہ شہد یا اناج سے بنے ہوئے نبیذ مسکر پر بحث کرتے ہوئے ابن نجیم بزازیہ کے حوالے سے نقل کرتے ہیں:

"المختار فی زماننا لزوم الحد ،لأن الفساق یجتمعون علیه،و کذا المختار وقوع الطلاق،لأن الحد یُحتال لدرئه و الطلاق یحتاط فیه، فلما وجب مایحتال لأن یقع مایحتاط أولی"۔

اس سے یہ قاعدہ معلوم ہوتا ہے کہ طلاق ان احکام میں سے ہے جنہیں فقہاء بطور احتیاط بھی ثابت کر دیتے ہیں، ظاہر ہے کہ احتیاط کو اسی صورت میں اختیار کیا جاتا ہے جبکہ اس پر دیگر مفاسد و مضار مرتب نہ ہو رہے ہوں۔

۴) جیسا کہ اوپر ذکر ہوا سکران کی طلاق واقع ہونے کا حکم منصوص یا اصولی نہیں انتظامی ہے۔ اول تو لزومِ مفاسد وغیرہ کی وجہ سے ویسے ہی دوسرے مذہب کو اختیار کرنے کی بیسیوں مثالیں فقہاء کے ہاں ملتی ہیں۔ حکم کے انتظامی ہونے کی وجہ سے یہ معاملہ اور آسان ہوجاتا ہے، اور پھر اس وجہ سے بھی کہ خود حنفیہ میں سے بھی امام زفر، حسن بن زیاد، طحاوی اور کرخی جیسی شخصیات کی آراء عدمِ وقوع کی موجود ہیں۔ مزید برآں یہ کہ ہمارے زمانے میں نشہ یا تو غیر مائع چیزوں سے ہوتا ہے یا ایسے مائعات سے جو انگور یا کھجور سے بنے ہوئے نہ ہونے کی وجہ سے اشربہ اربعہ سے خارج ہوتے ہیں۔ ان نشوں کی حالت میں طلاق کے بارے میں مشائخِ حنفیہ کے اندر مزید اختلاف موجود ہیں اور تصحیح میں بھی اختلاف ہے۔ مثلاً صاحب بحر نے قاضی خان سے عدمِ وقوع کی تصحیح نقل کی ہے، اس لیے عدم وقوع طلاق کا فتویٰ دینے میں کوئی زیادہ خروج عن المذہب بھی نہیں پایا جا رہا ہے، اس لیے وقوعِ طلاق والے حکم کی اصل حیثیت وتعلیل کو اور ہمارے زمانے اور علاقوں کے حالات کو پیش نظر رکھتے ہوئے رجحان اس طرف ہو رہا ہے کہ طلاق واقع نہ ہونے کا فتویٰ دیا جائے۔ البتہ اس میں نشے کی نوعیت کی تفصیل میں جانے سے اور قاضی خان وغیرہ کے قول اختیار کرنے کی صورت میں چونکہ بعض نشوں کی شناعت کم ہونے کا اندیشہ ہے، اس لیے درست یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام زفر، حسن بن زیاد، طحاوی اور کرخی جیسے حضرات کی رائے اختیار کرتے ہوئے کہا جائے کہ نشے کی حالت میں طلاق واقع نہیں ہوتی، قطع نظر نشے کی نوعیت سے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

مولانا مفتی محمد زاہد*

بلاسود بینکاری کا تنقیدی جائزہ

منہجِ بحث اور زاویۂ نگاہ کا مسئلہ (۱)

غیر سودی بینکاری آج کی معیشت خصوصاً فائنانس کی دنیا کا نیا مظہر phenomenon ہے جس کی کل عمر تقریباً تین عشرے ہے۔ اس مدت کا تقابل اگر روایتی بنکاری کی صدیوں پر محیط عمر کے ساتھ کیا جائے تو اسے اب بھی بلا تردد دورِ طفولت کہا جا سکتا ہے۔ دورِ طفولت میں ہونے کے ناطے اسے نشو ونما کے لیے غذا کی ضرورت ہے۔ کسی بھی نئے تجربے کے لیے اس سے بہتر کوئی بات نہیں ہو سکتی کہ اسے جاری کرنے کے بعد اس کی کارکردگی اور خوبیوں اور خامیوں، کامیابیوں اور ناکامیوں کا مسلسل جائزہ لیا جاتا رہے۔ جو لوگ غیر سودی بینکاری کے اس نئے نظام کے حامی نہیں ہیں، ان کے مطابق تو تنقید کی اہمیت ہے ہی، اسے جاری رکھنے کے حامیوں کے نقطہ نظر سے بھی اس نئے تجربے کا مسلسل تنقیدی جائزہ لیا جاتا رہنا مفید بلکہ ضروری ہے۔ آنے والی سطور کا مقصد کسی مسئلے یا ایشو کے بارے میں اپنی رائے پیش کرنا نہیں بلکہ اس بات کا طالب علمانہ جائزہ لینا ہے کہ اس طرح کے کسی جائزے کی کون کون سی سطحیں ہو سکتی ہیں اور کس سطح پر بحث کا منہج کیا ہونا چاہیے۔ آج کل اسلامی بینکاری کا عموماً دو سطحوں پر جائزہ لیا جا رہا ہے۔ ایک تو خالص فقہی نقطۂ نظر سے یہ دیکھا جا رہا ہے کہ ان بینکوں میں طے پانے والے معاملات کس حد تک عقودِ صحیحہ کے دائرے میں آتے ہیں اور کس حد تک عقودِ فاسدہ یا باطلہ کے دائرے میں۔ بحث کی دوسری سطح اسلامی بینکاری کا اس پہلو سے جائزہ لینے کی ہے کہ معیشت کی عمومی سطح (macro level) پر اس کے کیا اثرات مرتب ہو رہے ہیں یا ہو سکتے ہیں۔ دونوں سطح کی بحثوں کی نوعیت اور طرزِ استدلال ایک دوسرے سے الگ ہوتا ہے۔ اس وقت کے ماحول میں مقدم الذکر بحث غالب ہے اور اس پہلو سے مختلف آرا سامنے آ چکی ہیں۔ عالمِ اسلام کی بہت سی علمی شخصیات اور فقہی فورمز نے ان عقود کو جائز اور درست قرار دے کر ان بینکوں سے معاملات کرنے کی اجازت دی ہے اور بعض علما نے فقہی اعتبار سے ان عقود پر اعتراضات کا اظہار کرتے ہوئے انہیں غیر شرعی قرار دیا ہے۔ کچھ لوگوں کے خیال میں بحث پر فقہی زاویۂ نگاہ کے غالب ہونے والی یہ صورتِ حال درست نہیں ہے۔ ان کے خیال میں مسئلے کا عمومی معاشی تجزیہ پہلے ہونا چاہیے، فقہی جواز یا عدمِ جواز کی بحث بعد میں ہونی چاہیے، وہ بھی تب جبکہ معاملہ پہلے ٹیسٹ میں پاس ہو جائے۔ کچھ اسی طرح کی رائے کا اظہار جناب زاہد صدیق مغل صاحب نے ماہنامہ

* شیخ الحدیث جامعہ اسلامیہ امدادیہ فیصل آباد۔ zahidimdadia@yahoo.com

'الشریعۃ' کی اشاعت جنوری ۲۰۱۰ء تا مارچ ۲۰۱۰ء میں اپنے قسط وار شائع شدہ مضمون میں کیا ہے۔ انہوں نے اس حوالے سے مروّجہ اسلامی بینکاری کے جواز اور عدمِ جواز کے قائلین دونوں کو تنقید کا نشانہ بناتے ہوئے اپنے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ دونوں فریقوں نے بحث کی ترتیب کو الٹ دیا ہے۔ جناب مغل صاحب کے علاوہ بھی کئی لوگ ایسے ہوں گے جنہیں یہ جاننے میں دشواری پیش آ رہی ہوگی کہ بظاہر معاشی نوعیت کے نظر آنے والے مسئلے میں فقہی پہلو کیوں غالب ہے اور وہ دینی مراکز جو معاشیات کے متخصص ہونے کی بجائے فتوے کی دنیا میں مرجعیت رکھتے ہیں، ان کی اس سے اتنی دلچسپی اور ان کا اس میں اتنا کردار کیوں ہے۔ اس بات کو سمجھنے کے لیے مسئلے کے اصل پس منظر کو ذہن میں رکھنا ضروری ہے۔ اصل پس منظر ذہن میں ہو تو بہت سی الجھنیں یا تو سرے سے پیدا ہی نہیں ہوتیں، یا وہ دور ہو جاتی ہیں۔

مسئلے کا فقہی پس منظر

موجودہ دور میں اسلامی تعلیمات پر عمل کرنے کے سلسلے میں جن موضوعات پر بحث ومباحثہ ہوا، ان میں سود کا مسئلہ خاص طور پر شامل تھا۔ اس بات سے تو کوئی اختلاف کر ہی نہیں سکتا کہ قرآن وحدیث نے ربا سے شدت کے ساتھ منع کیا ہے، البتہ جدید دور میں جب بینکوں اور مالیاتی اداروں کی شکل میں سود کو ایک منضبط شکل ملی اور وہ کاروباری ہی نہیں عام معاشی زندگی اور سرگرمیوں کا بھی اہم جز بن گیا تو مسلمانوں میں یہ سوال اٹھا کہ آیا بینکوں یا اس طرح کے دیگر تمویلی اداروں کے معاملات میں یا مختلف قسم کے تمسکات کی صورت میں اصل زر پر جو زائد مقدار لی اور دی جاتی ہے، وہ اس ربا میں داخل ہے یا نہیں جسے اسلام میں ممنوع قرار دیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں خصوصی طور پر وہ سود موضوعِ بحث بنا جو استہلا کی مقاصد کی بجائے استثماری مقاصد کے لیے ہو، یعنی قرض حاصل کرنے والے کا مقصد اس سے اپنی ذاتی ضرورتوں کو پورا کرنا نہیں بلکہ اس سے کوئی کاروبار اور نفع بخش کام کرنا ہو۔ اس مسئلے پر برِّصغیر اور عالمِ عرب سمیت مختلف جگہوں پر بحثیں ہوئیں اور اس بارے میں مختلف آرا سامنے آئیں۔ زیادہ معروف آرا دو تھیں۔ ایک یہ کہ بینکوں کے لین دین میں جسے انٹرسٹ کہا جاتا ہے، وہ بھی اسی طرح ربا میں داخل ہے جس طرح عام سیدھا سادہ سود، جبکہ ایک دوسرا نقطۂ نظر یہ سامنے آیا کہ مروّجہ بینکوں کا انٹرسٹ اسلام کے منع کردہ ربا میں داخل نہیں ہے۔ اس مؤخر الذکر نقطۂ نظر میں کچھ لوگوں کا تو یہ سطحی استدلال تھا کہ اسلام زمانے کے ساتھ چلنے کا کہتا ہے اور موجودہ دور میں سود معاشی اور کاروباری زندگی کا لازمی جز بن گیا ہے، اس کے بغیر ترقی کرنا ممکن نہیں ہے، اس لیے مسلمان علما کو چاہیے کہ وہ کوئی 'اجتہاد' کر کے سود کو جائز قرار دے دیں، لیکن کچھ حضرات خصوصاً عالمِ عرب کی بعض ایسی شخصیات بھی اس دوسرے نقطۂ نظر یا اس کے قریب قریب کی حامی تھیں جن کی نہ تو علمی حیثیت کا انکار کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی اس بات کا کہ انہوں نے جس رائے کا اظہار کیا، وہ واقعی ان کی دیانت دارانہ رائے تھی۔ ان حضرات نے بھی علمی استدلال کے ساتھ اپنی رائے پیش کی۔ (ان بحثوں کے ایک اجمالی جائزے کے لیے عربی دان حضرات عبدالرزاق السنہوری کی کتاب ''مصادر الحق فی الفقہ الإ سلامی'' کا تیسرا جز ملاحظہ کر سکتے ہیں)۔ لیکن وقت گذرنے کے ساتھ مؤخر الذکر رائے پس منظر میں جاتی رہی اور اسے نہ تو مسلمان فقہا میں قبولِ عام حاصل ہوا اور نہ ہی ان معیشت دانوں میں جو معیشت کا اسلامی زاویۂ نگاہ سے مطالعہ کر رہے تھے۔ اس کے برعکس پہلی رائے کو مسلمانوں کے علمی اور اقتصادی حلقوں میں قبولِ عام حاصل ہو گیا۔ تقریباً ہر وہ قابلِ ذکر فورم جس پر یہ مسئلہ زیرِ بحث آیا، پہلی رائے ہی کو زیادہ

پذیرائی ملی اور اب مسلمان مفکرین کی بہت واضح اور نمایاں اکثریت اسی رائے کو اختیار کر چکی ہے، تاہم یہ کہنا شاید مشکل یا قبل از وقت ہو کہ بحث بالکلیہ ختم ہو چکی ہے۔

اس بحث میں جن لوگوں نے حصہ لیا، ان میں ایک طبقہ علما اور فتوے کے شعبے سے وابستہ حضرات کا بھی تھا۔ یہ طبقہ بھی پہلے نقطۂ نظر کی نمائندگی کرنے والوں میں شامل تھا۔ اس طبقے کے لیے محض نظریاتی اور اکادیمی بحث تک محدود رہنا ممکن نہیں ہوتا، اس لیے کہ انہیں روزمرّہ کی زندگی میں لوگوں کے پوچھنے پر انہیں بتانا ہوتا ہے کہ وہ کیا کریں اور کیا نہ کریں۔ زیرِ بحث مسئلے میں انہوں نے لوگوں کو یہی بتایا کہ وہ بینکوں کے انٹرسٹ کے لین دین سے گریز کریں، لیکن اسی کے ساتھ ان کے سامنے ایسے واقعات بھی بکثرت آئے جہاں محسوس ہوا کہ ان کے فتوے پر عمل کرنے والوں کو مشکلات کا سامنا کرنا پڑ رہا ہے یا کم از کم یہ کہ کاروبار میں اپنے دیگر ہم پیشہ لوگوں سے پیچھے رہنا پڑ رہا ہے، مثلاً زید اور عمرو ٹیکسٹائل کے ایسے شعبے سے منسلک ہیں جس میں انہیں روئی خریدنی ہوتی ہے۔ روئی کی خریداری کے سازگار سیزن میں دونوں کے پاس نقد رقم نہیں ہے۔ عمرو تو کسی بنک سے سود پر قرض لے لیتا ہے اور بروقت سستی روئی خرید لیتا ہے، جبکہ سود کی حرمت کے پیشِ نظر زید ایسا نہیں کرتا۔ وہ بعد میں روئی خریدتا ہے جس کی وجہ سے اسے روئی مہنگی پڑتی ہے۔ اس طرح سے اس کے لیے مارکیٹ میں عمرو سے مقابلہ کرنا مشکل ہو جاتا ہے، یا عمرو مناسب وقت پر بنک سے قرض لے کر ایک نیا یونٹ لگا کر اپنی پیداواری صلاحیت بڑھا لیتا ہے، جبکہ زید کے پاس اس وقت پیسے نہ ہونے کے باعث وہ ایسا نہیں کر پاتا۔ جب اس کے پاس پیسے آتے ہیں تو نیا یونٹ لگانے کے لئے وقت اتنا موزوں نہیں رہتا جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ یہ محسوس کر رہا ہے کہ کاروبار میں پیچھے رہنے کی شکل میں وہ اس فتوے پر عمل کی قیمت ادا کر رہا ہے جس کے بارے میں اسے بتایا جاتا ہے کہ اسے آخرت میں اس کا بھرپور صلہ ملے گا۔ دوسری طرف مجیدہ اور حمیدہ دو بیوہ خاتون ہیں جن کے پاس ان کے خاوند کی چھوڑی ہوئی کچھ رقم موجود ہے۔ مجیدہ اسے بنک میں جمع کرا دیتی ہے اور بنک اسے اس پر ماہانہ یا سالانہ رقم دیتا ہے جس سے وہ گذر اوقات کرتی ہے۔ حمیدہ علماء کرام سے فتویٰ لیے بغیر کوئی قدم نہیں اٹھاتی، اسے بتایا جاتا ہے کہ بنک کے سیونگ اکاؤنٹ میں رقم رکھوانا جائز نہیں ہے۔ اب وہ کیا کرے؟ خود وہ کچھ کر نہیں کر سکتی، کسی کے انفرادی کاروبار میں رقم لگانے کے لیے اسے کسی پر اعتماد نہیں ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ عورت مشکل صورتِ حال سے دوچار ہو گئی ہے۔ پہلی مثال میں زید اور دوسری مثال میں حمیدہ جس صورتِ حال سے دوچار ہیں، اس سے ایک طرف تو بنک انٹرسٹ کو ناجائز کہنے والوں میں سے جو لوگ فتوے یا عام لوگوں کی دینی راہ نمائی کے کام سے منسلک تھے اور ان کی خدمات کا دائرہ اکادیمی نوعیت کی کاوشوں تک محدود نہیں تھا، ان پر ''ہم کیا کریں؟'' کے سوال کا دباؤ بڑھ رہا تھا جس کا پورے طور پر اندازہ محض معاشی تجزیہ کاری کرنے والے کو نہیں ہو سکتا۔ دوسرے اس سے انہیں بنک انٹرسٹ کی حرمت کے بارے میں اپنا کیس کمزور ہوتا محسوس ہو رہا تھا، دلیل کے اعتبار سے نہیں، بلکہ لوگوں کو مطمئن کرنے اور سود سے گریز پر آمادہ کرنے کے اعتبار سے۔ لوگ یہ کہتے تھے کہ مولوی لوگ فتوی تو دے دیتے ہیں، لوگوں کی مشکلات کو نہیں دیکھتے۔ اگر ہم ان مولویوں کی ماننے لگے تو دنیا سے پیچھے رہ جائیں گے۔ اس تنقید میں بذاتِ خود کتنا وزن تھا، یہ الگ بات ہے، بادی النظر میں سود کی حرمت کے کیس پر اس کے اثرات پڑ رہے تھے اور کئی لوگوں کے لیے یہ کہنا آسان ہو گیا تھا کہ سود سے بچ کر ہم دنیا کے ساتھ چل نہیں سکتے۔ اس طرح سے ان علما کے معتقدین اور پیروکار بھی ان کے اس فتوے کو زیادہ عملی اہمیت نہیں دے رہے تھے۔ اس صورتِ حال کو یہ حضرات کس طرح محسوس کر رہے تھے، اس کا اندازہ

مولانا مفتی محمد شفیعؒ کی اس عبارت سے لگایا جا سکتا ہے:

''ہاں! اس میں شبہ نہیں کہ مشرق سے مغرب تک تمام تجارتوں میں سود کا جال اس طرح بچھا دیا گیا ہے کہ آحاد وافراد کیا، کوئی جماعت مل کر بھی اس سے نکلنا چاہے تو تجارت چھوڑنے یا نقصان اٹھانے کے سوا کچھ ہاتھ آنا مشکل ہے۔ اسی کا یہ نتیجہ ہے کہ عام تاجروں نے اب یہ سوچنا بھی چھوڑ دیا ہے کہ سود جو حرام ترین چیز اور بدترین سرمایہ ہے، اس سے کس طرح نجات حاصل کریں۔ عام بےفکرے دین داروں کا تو کیا ذکر، وہ دین دار، پرہیزگار مسلمان جو نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ میں شریعت کے پورے متبع، تہجد گزار اور ذکر اللہ میں مشغول رہنے والے ہیں، وہ رات کو تہجد و نوافل اور ذکر وفکر کا شغل رکھتے ہیں تو صبح دکان پر پہنچ کر ان میں اور ایک بنیے یا یہودی تاجر میں کوئی فرق نظر نہیں آتا...'' (مسئلہ سود ص ۸ مطبوعہ ادارۃ المعارف کراچی)

اسی کے ساتھ ان حضرات کی فقہی دسترس نے انہیں توجہ دلائی کہ زید جیسے لوگوں کے مسئلے کا حل بعض ایسے معاملات کے ذریعے ممکن ہے جو فقہِ اسلامی کے لیے اجنبی نہیں بلکہ ہمیشہ سے امت میں ان کا تعامل چلا آ رہا ہے، مثلاً عمرو نے اگر سستے زمانے میں روئی کی خریداری کے لیے بنک سے سودی قرضہ لیا ہے تو زید یہ کر سکتا ہے کہ وہ خود روئی ادھار پر خرید لے، جیسے عمرو کو قرض پر سود کی شکل میں اضافی لاگت پڑے گی، اسی طرح زید ادھار ہونے کی وجہ سے کچھ زیادہ ریٹ لگا دے، گویا بیعِ مؤجل کے ذریعے اس کا یہ مسئلہ حل ہو سکتا ہے جو تقریباً تمام فقہا کے نزدیک ایک جائز عقد ہے، لیکن اگر کوئی روئی بیچنے والا اس طرح ادھار سودا کرنے کے لیے تیار نہ ہو، یا تو اس لیے کہ اسے خود پیسوں کی فوری ضرورت ہے یا اس لیے کہ وہ زید کو نہیں جانتا نیز کسی دَین (مؤخر ادائیگی) کی توثیق کے لیے کیا کچھ کیا جا سکتا ہے، اس کی مہارت اس کے پاس موجود نہیں ہے تو زید کیا کرے۔ اس کا حل فقہِ اسلامی کے ایک اور عقد میں انہیں نظر آیا، اور وہ ہے مرابحہ موجلہ، یعنی کوئی تیسرا شخص جس کے پاس پیسے ہوں، وہ نفع بھی کمانا چاہتا ہو اور زید پر اعتماد کرنے کے لیے بھی تیار ہو، یا اس کے پاس توثیقِ دین کی وہ مہارتیں موجود ہوں جن کی بنیاد پر اسے اطمینان ہو کہ میں زید سے اپنے پیسے نکلوا سکتا ہوں، یہ تیسرا شخص اس روئی کو نقد خرید کر اپنی تحویل میں لے لے اور کچھ نفع رکھ کر ادھار زید کو بیچ دے۔ اسی چیز کا تذکرہ کرتے ہوئے مندرجہ بالا اقتباس سے کچھ آگے چل کر مولانا مفتی محمد شفیعؒ لکھتے ہیں:

''یہ مرض تو عام ہو گیا کہ بہت سے مسلمانوں کو یہ خبر نہیں کہ فلاں معاملہ سودی ہونے کی وجہ سے حرام ہے، فلاں میں قمار پایا جاتا ہے، **ان میں سے بہت سے ایسے معاملات بھی ہیں جن کی مروّجہ شکل سود وربا پر مشتمل ہے لیکن اگر بازار والے چاہیں تو اس کو آسانی سے ایسے معاملے کی صورت میں بدل سکتے ہیں جو سود سے خالی ہو،** اگر وہ کم از کم ایسے نجی معاملات ہی درست کر لیں تو سود کی لعنت سے اگر کلّی نجات نہ ملے تو کم از کم تقلیل تو ہو....''

یوں فقہی نقطۂ نظر سے سود کے متبادل کاروبار کا تصور سامنے آتا ہے جو درحقیقت حرمتِ سود کے فتوے پر دین داروں میں بھی عمل نہ ہونے پر کڑھن کا نتیجہ تھا، جیسا کہ اوپر والے اقتباس سے واضح ہے۔ یہ کام انفرادی طور پر بھی ہو سکتے تھے، لیکن خود مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے آگے چل کر ذکر کیا ہے کہ اس کے لیے اجتماعی کاوشوں کی ضرورت ہے۔ مذکورہ مثالوں میں جہاں زید جیسے بےشمار لوگ معاشرے میں موجود ہوں گے جو یہ چاہتے ہوں گے کہ کوئی شخص اپنی رقم لگا کر اس کا مسئلہ حل کر دے، وہیں حمیدہ جیسے بھی کئی لوگ ہوں گے جو یہ چاہتے ہوں گے کہ ان کا پیسہ فالتو پڑا رہنے کی بجائے کسی ایسی جگہ لگ

جائے جہاں سے اسے حلال نفع حاصل ہو جائے۔ جب معاشرے میں متفرق طور پر ایک دوسرے کو نہ جاننے والے متضاد معاشی رغبات رکھنے والے لوگ موجود ہوں مثلاً کچھ لوگ کوئی چیز لینا چاہتے ہوں اور کچھ لوگ وہی چیز دینا چاہتے ہوں تو درمیان میں کسی ایسے ثالث کا پیدا ہونا فطری بات ہے جو دونوں قسم کی رغبات کے درمیان پل کا کام دے۔ اگر تو فقہِ اسلامی اور شریعت کے مطابق کاروبار کا تسلسل اور فطری ارتقا جاری رہتا اور درمیان میں استعماری انقطاع یا فقہ میں جمود اور اجتماعی معاملات میں اسلامی تعلیمات کو زیادہ عملی اہمیت نہ دینے کا دور نہ آتا تو شاید اس طرح کی ثالثی کے لیے الگ نوعیت کے ایسے ادارے وجود میں آ چکے ہوتے جو مسلسل اسلامی معاشرے ہی کے عمل کا تسلسل ہوتے، لیکن افسوس کہ ایسا نہیں ہوا، اس لیے لوگوں کو سود سے بچانے کے مذکورہ کام کو اجتماعی شکل دینے اور ایک ثالث وجود میں لانے کے لیے جب ایک ایسے ادارہ جاتی ڈھانچے کی ضرورت محسوس ہوئی جسے قانونی تحفظ بھی حاصل ہو اور اس کے پاس دیون کی واپسی یقینی بنانے سمیت متعلقہ مہارتیں بھی موجود ہوں تو اس مقصد کے لیے کوئی نیا ادارہ جاتی ڈھانچا تشکیل دینا کوئی آسان کام نہیں تھا، خاص طور پر ایسے حالات میں جبکہ ریاستی ادارے تو درکنار دین دار کاروباری لوگوں میں بھی اس مقصد سے دلچسپی نہ ہونے کے برابر تھی -جیسا کہ مفتی محمد شفیع صاحبؒ کی مذکورہ عبارت سے بھی واضح ہے-، ایسے میں ان مقاصد کے قریب ترین جو ادارہ ہو سکتا تھا کہ ظاہر ہے کہ وہ بنک ہی تھا۔

اس مقصد کے لیے بنک کی طرف ذہن جانا اس لیے بھی قرینِ قیاس تھا کہ بحث ہی ساری بنکوں کے سود کی ہو رہی تھی اور اس سود کی حمایت کرنے والوں کا ایک استدلال یہ بھی تھا کہ سود کے بغیر بنک نہیں ہو سکتا اور بنک کے بغیر کاروبار نہیں ہو سکتا، اس لیے انہوں نے مناسب سمجھا کہ اسی ڈھانچے کو درست طریقے سے استعمال کر کے دیکھ لیا جائے، (تاہم یہ بات ان کے ذہن میں ضرور تھی کہ شرعی طریقے استعمال کرنے کی صورت میں بنک اپنی بعض روایتی خصوصیات کھو دے گا، جیسا کہ آگے چل کر اس کو ذکر کیا جائے گا)۔ مروّجہ غیر سودی بینکاری کے بارے میں بعض ناقدین نے ''نئی بوتل میں پرانی شراب'' کا محاورہ استعمال کیا ہے، جبکہ مفتی محمد شفیعؒ، مولانا محمد یوسف بنوری، مفتی رشید احمد لدھیانوی اور مفتی محمد تقی عثمانی جیسے ان حضرات کی جدوجہد کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ شراب تو نئی ہو یعنی عقود تو فقہِ اسلامی سے مستفاد ہوں، لیکن اس نئی شراب کے لیے بوتل (ادارہ جاتی ڈھانچا) انہیں نئی نہیں دستیاب ہو سکی، اس لیے بوتل پرانی ہی استعمال کرنا پڑی۔ اب اگر بوتل (ادارہ جاتی ڈھانچا) بھی نئی اور متبادل دستیاب ہو جائے تو ظاہر ہے کہ ان حضرات کا اس پر اصرار نہیں ہوگا کہ اس مقصد کے لیے ادارہ جاتی ڈھانچا بعینہ یہی ہونا چاہیے، البتہ اس موقع پر یہ سوال پیدا ہونا ایک فطری امر تھا کہ ادارہ جاتی ڈھانچا وہی سہی، جو عقود اس میں طے پا رہے ہیں وہ درست ہیں یا نہیں، یعنی بوتل پرانی ہی سہی، کہیں محض لیبل بدل کر شراب بھی وہی تو نہیں ڈال دی گئی۔ یہی وہ سوال ہے جس کا جائزہ مختلف دارالافتاء لے کر اب تک مختلف فتوے جاری کر چکے ہیں۔ بعض حضرات کی رائے میں بعض طے شدہ اور شریعہ بورڈز کی طرف سے منظور شدہ ایسے تمویلی طریقے بھی ممکن اور موجود ہیں جن پر اگر درست طریقے سے عمل کیا جائے تو فقہی اعتبار سے وہ جائز عقد ہوگا، جبکہ بعض اہل فتویٰ کی رائے میں اب تک جو تمویلی طریقے تجویز کیے گئے ہیں، ان پر فقہی اشکالات موجود ہیں، اس لیے غیر سودی بینکاری کے نام سے جو معاملات ہو رہے ہیں ان میں شریک ہونا جائز نہیں ہے۔ دونوں طرف سے دلائل پیش کیے گئے ہیں اور پیش کیے جا رہے ہیں۔ اگر کل علمی اختلاف رحمت تھا تو آج یہ کلیہ اور اصول ختم نہیں ہو گیا، آج کے اختلاف کے بارے میں بھی ہمیں یہی امید رکھنی چاہیے کہ وہ باعثِ

رحمت ہی ہوگا۔ اختلاف کا علمی حدود میں رہنا کل بھی شرط تھا آج بھی ہے، تاہم یہ ساری کی بحث فقہی نوعیت کی ہے۔ یہ صورتِ حال صرف پاکستان میں نہیں بلکہ پوری اسلامی دنیا میں ہے کہ اس بحث سے منسلک لوگوں کی بڑی تعداد ان علما کی ہے جن کا بنیادی میدان فقہ ہے۔ (مولانا مفتی محمد شفیع، مولانا محمد یوسف بنوری اور مولانا مفتی رشید احمد وغیرہ حضرات کی غیر سودی بینکاری کے سلسلے میں کیا کاوشیں اور فکر مندیاں رہی ہیں، ان کے اجمالی جائزے کے لئے مولانا محمد تقی عثمانی کی کتاب ''غیر سودی بینکاری: متعلقہ فقہی مسائل کی تحقیق اور اشکالات کا جائزہ'' ص ۱۵ تا ۵۴ اور جامعۃ الرشید کے اہلِ افتا کی کتاب غیر سودی بینکاری ص ۹ تا ۲۵ کا مطالعہ کیا جاسکتا ہے)۔

فقہا کے اس میدان سے منسلک ہونے کے پس منظر کو اگر پورے طور پر سامنے رکھا جائے تو درجِ ذیل بنیادی حقائق سامنے آتے ہیں:

۱۔ غیر سودی بینکاری کے ساتھ ان اہل فقہ کی دلچسپی درحقیت بینکوں کے سود کے خلاف ان کی جدوجہد کا اگلا مرحلہ ہے اور اس طرف ان کی توجہ درحقیقت اس احساس کا نتیجہ ہے کہ اس کے بغیر لوگوں کو سودی معاملات سے منع کرنا انتہائی دشوار ہے۔

۲۔ غیر سودی بینکاری کے حامی علما کا اصل مقدمہ یہ نہیں ہے کہ بینکاری ضرور ہونی چاہیے، ایک شکل میں نہیں تو دوسری میں سہی، بلکہ ان کا اصل مقدمہ یہ ہے کہ تمویلی ربا سمیت ہر قسم کے ربا سے بچنا چاہیے، لہٰذا اگر کوئی شخص سرے سے بینکاری کی کسی سہولت سے فائدہ ہی نہیں اٹھانا چاہتا، ایسا شخص ان علما یا ان کے فتوے کا مخاطب نہیں ہے، ان کا مخاطب بنیادی طور پر وہ شخص ہے جو عام بینکوں سے سودی قرضے لیتا یا ان میں روپیہ جمع کرا کے اس پر سود لیتا ہے، چنانچہ خود مولانا محمد تقی عثمانی لکھتے ہیں: ''جن بینکوں سے معاملے کو میں جائز سمجھتا ہوں ان کے بارے میں بھی اگر کوئی مشورہ کرے تو میں یہ کہتا ہوں کہ اگر آپ بینک سے تمویل حاصل کئے بغیر کام چلا سکتے ہوں تو یہ زیادہ بہتر ہے، البتہ اگر آپ تمویل حاصل کرنے کا فیصلہ کر چکے ہوں تو سودی بینکوں کے بجائے ان سے رجوع کریں''، اسی طرح اگر بینک کے علاوہ کوئی اور ادارہ جاتی ڈھانچا ربا کے متبادل جائز تمویلی سہولتیں دینے کے لیے وجود میں لایا جاتا ہے جو جزمحفوظاتی بینکاری fractional reserve banking کے طریقے پر کام نہیں کرتا، یا سرے سے کوئی ادارہ ہی نہیں ہوتا بلکہ اسی طرح کے عقد لوگ انفرادی طور پر ہی کرنے لگ جاتے ہیں تو اس پر بھی ان علما کو کوئی اعتراض نہیں ہوگا۔

۳۔ وجہ اس کی واضح ہے کہ اصل صورتِ حال یہ نہیں تھی کہ ان حضرات کی طرف سے بینکوں کے سود کی حرمت کے فتوے کی وجہ سے بینکوں کا وجود خطرے میں پڑا ہوا تھا، کچھ بینکاروں نے کچھ علما کی منت سماجت کی کہ ہمارے بینکوں کو بچانے کے لیے کوئی راستہ نکالا جائے، اس پر انہوں نے کچھ ایسے طریقے دریافت کیے جن کے ذریعے یہ بینک بھی بچ سکیں اور سود کی حرمت کے فتوے کا بھی بھرم رہ جائے، بلکہ معاملہ برعکس تھا کہ مفتی محمد شفیعؒ جیسے لوگوں کو احساس تھا کہ ہمارے تہجد گذار پیروکار بھی اس معاملے میں ہمارے فتوے پر عمل کے لیے تیار نہیں ہیں اور ہمارے فتوے سے بینکوں کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑ رہا۔ لوگ ان سودی بینکوں کے ساتھ بے دھڑک لین دین کر رہے ہیں، جب تک لوگوں کو متبادل نہیں بتایا جائے گا، اس وقت تک لوگوں کو سودی معاملات سے روکا نہیں جاسکتا۔ جہاں تک بینکوں کے وجود کا تعلق ہے تو وہ غیر سودی بینکاری سے پہلے بھی موجود تھے اور اب بھی اگر غیر سودی بینکاری کو بالکلیہ ختم کر دیا جائے تب بھی موجود رہیں گے۔ جو حضرات کہتے ہیں کہ بینک کا ادارہ خواہ وہ کسی بھی شکل میں ہو بذاتِ خود غیر اسلامی ہے، وہ اگر بینکنگ کو صفحۂ ہستی سے مٹانے کی کوئی سبیل نکال بھی لیتے

ہیں- جس کے لیے جد و جہد کرنے سے انہیں کوئی نہیں روک سکتا- تو یہ علما یہ کہہ کر کبھی اس میں حائل نہیں ہوں گے کہ بینکنگ تو شرعاً بہت ضروری ہے اس لیے اس کے خاتمے کی جد و جہد نا جائز ہے۔ چونکہ ان علما کے پیش نظر جائز عقود کی خاص نوعیت ہے، (جیسا کہ جناب زاہد صدیق مغل صاحب کا شکوہ ہی ان علما سے یہ ہے کہ وہ عقود کی سطح ہی کی بات کرتے ہیں) یہ عقود بینکوں یا جز محفوظاتی بینکوں کے خاتمے کی صورت میں بھی ممکن العمل ہوں گے، جن عقود کو یہ حضرات بنیاد بناتے ہیں، ان کے لیے بینکوں کا وجود کوئی ناگزیر امر نہیں ہے، اس لیے اگر کچھ حضرات بینکنگ کا بالکلیہ خاتمہ کرنا چاہتے ہوں تو یہ عقود کی سطح کی بحث اس میں حائل نہیں ہوسکتی، بہر حال ان علما کا اصل مسئلہ بینکاری کا بقا نہیں ہے بلکہ اصل مسئلہ جب تک بنک موجود ہے، اسے سود کے عنصر سے پاک کرنا ہے۔

۴۔ یہی وجہ ہے کہ سود کے بغیر تمویلی طریقوں یا اسلامی بینکاری کے سلسلے میں علما کے وہی حلقے زیادہ پیش پیش نظر آتے رہے ہیں جو بینکوں کے سود کی حرمت کے معاملے میں پیش پیش تھے، اسی طرح اسّی (۸۰) کی دہائی میں محض لفظی اور کاغذی تبدیلیوں کی بنیاد پر بینکوں کے سود کو ختم کرنے کا جو سرکاری دعوی پاکستان میں کیا گیا تھا، اس کے خلاف بھی انہی حلقوں کی آواز سنائی دی تھی جواب غیر سودی بینکاری کے لیے کوشاں نظر آتے ہیں۔ ان میں مولانا مفتی محمد شفیعؒ اور مولانا مودودیؒ کے حلقہ ہائے فکر خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔

۵۔ فقہ اسلامی اور فتوے سے منسلک ان حضرات نے اگرچہ بینکوں کے سود کی حرمت پر بحث کرتے ہوئے عمومی سطح پر اس کے معاشی نقصانات یا برے اثرات بھی بیان کیے ہیں، لیکن جو شخص بھی ان کے منہج فکر سے کچھ واقفیت رکھتا ہے، اس کے لیے یہ سمجھنا مشکل نہیں ہے کہ یہ باتیں ان کے ہاں الزامی یا اقناعی جواب کی حیثیت رکھتی تھیں، مناط الحکم کا درجہ نہیں۔ سود کی حرمت میں ان کے نقطۂ نظر کا دار و مدار نصوص اور عقد کی نوعیت پر تھا نہ کہ اس کے عمومی سطح پر مرتب ہونے والے معاشی اثرات پر، (اس لیے ان حضرات کی طرف سے بینکوں کے سود کے جو مفاسد بیان کیے گئے ہیں، ان کا از سرِ نو جائزہ لیا جاسکتا ہے کہ کس حد تک وہ امرِ واقعہ کے مطابق ہیں اور کہیں ایسا تو نہیں کہ ان میں بعض اثرات میں خود سودی نظام نے اپنے اندر تبدیلیاں لا کر کمی کر لی ہو، یا اسی طرح کے اثرات بعض ایسے عقود میں موجود ہوں جنہیں فقہا ہمیشہ جائز کہتے چلے آئے ہیں، البتہ اس طرح کے جائزے کا ان روایتی فقہی حلقوں کے مطابق سود کے عدمِ جواز پر اثر مرتب نہیں ہوگا، کیونکہ یہ چیزیں ان کے ہاں علت یا مناط الحکم کا درجہ نہیں رکھتیں۔ یہ بات کہ شرعی جواز و عدمِ جواز کا دار و مدار عقد کی نوعیت پر ہے نہ کہ اس پر مرتب شدہ معاشی اثرات پر، مروّجہ غیر سودی بینکاری کو جائز یا ناجائز کہنے والے دونوں طرف کے اہلِ فتوی کے ہاں قدرِ مشترک ہے) اصل قضیہ چونکہ بینکوں کے سود کی حرمت سے شروع ہوا اور علما کے یہ حلقے (خواہ وہ موجودہ غیر سودی بینکاری کی حمایت کر رہے ہوں یا مخالفت) بینکوں کے سود کی حرمت پر متفق تھے اور یہ حرمت بھی ان کے ہاں عقد کی نوعیت پر مبنی تھی، اس لیے جب ان حلقوں میں یہ سوال اٹھے گا کہ فلاں قسم کی بینکنگ سود کے اس ناجائز عنصر سے خالی ہوگئی ہے یا نہیں تو اس پر بحث کے دوران عقود کی نوعیت کے جائزے کا پہلو ہی غالب ہوگا۔ یہ سوال کہ یہ علما خواہ غیر سودی بنکنگ کے مجوّزین ہوں یا ناقدین، مسئلے کو جزوی طور پر عقود کی نوعیت کے حوالے سے ہی کیوں لے رہے ہیں، بحث کے پورے پس منظر کو نظر انداز کرنے کا نتیجہ ہے۔

۶۔ چونکہ اس نئی بینکاری کا مقصد ہی یہ تھا کہ لوگوں کے لیے سود سے بچنا آسان ہو جائے، عمومی سطح پر معیشت میں کوئی

بڑا اور فوری انقلاب بپا کرنا ان کے پیشِ نظر نہیں تھا، اس لیے ابتدا میں پاکستان میں اس کے لیے ''بلاسود بینکاری'' یا ''غیر سودی بینکاری'' کی اصطلاح استعمال ہوتی رہی ہے۔ عربوں کے ہاں بھی ''البنک اللاربوی'' کی اصطلاح استعمال ہوئی ہے۔ یہ واضح نہیں کہ ''اسلامی بینکاری'' کی اصطلاح کہاں سے اور کیسے مروّج ہوئی، بہرحال اسلامی بینکاری کا مطلب بھی ایسی جائز بینکاری لیا جانا چاہیے جو ان فقہا کے نقطۂ نظر سے عقودِ فاسدہ سے خالی ہے، اسے اس سے زائد حیثیت دینا اور یہ توقع رکھنا کہ اس سے عمومی معاشی سطح پر کوئی فوری انقلاب بپا کر کے احیاے اسلام کا راستہ ہموار ہوگا، یہ بھی مبالغہ ہوگا۔ اس لیے بھی کہ فائنانسنگ معیشت کا ایک شعبہ ہے، صرف ایک شعبے کو کتنا ہی مثالی کیوں نہ بنا لیا جائے اس کے اثرات محدود ہی ہوں گے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ بعض خارجی عوامل اور نیت کی وجہ سے ایک جائز اور مباح کام کرنا یا اس کی ترویج کی کوشش کرنا مستحسن بن جاتا ہے، جیسے عصری تعلیم حاصل کر کے کوئی ملازمت اختیار کرنا ایک جائز اور مباح کام ہے، لیکن جس معاشرے میں اَن پڑھ نوجوان آوارہ گردی اور بے راہ روی میں مبتلا ہو رہے ہوں، وہاں انہیں پڑھا لکھا کر یا کوئی ہنر سکھا کر کسی ملازمت پر لگانے کی مہم شروع کرنا اور اس مقصد کے لیے ادارے قائم کرنا صرف جائز ہی نہیں مستحسن ہوگا۔ اسی طرح جو لوگ بینکوں کے سود کو بھی عام سود کی طرح حرام اور موجبِ وعید سمجھتے ہیں، ان کے نقطۂ نظر سے ایسی کوشش کرنا جس سے لوگوں کے لیے اس حرام سے بچنا آسان ہو جائے، مستحسن شمار ہوگا، البتہ جن کے نزدیک اس سود میں کوئی قباحت ہی نہیں ہے یا اس کا ناجائز ہونا ثانوی سا مسئلہ ہے، ان کی بات اور ہے۔

آگے بڑھنے سے پہلے اس طرف توجہ دلانا بھی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے ہاں فقہ کے بارے میں مختلف رجحانات پائے جاتے ہیں۔ بعض حضرات، متأخرین بالخصوص عالمگیریہ اور شامیہ وغیرہ کی عبارات پر زیادہ انحصار کرتے ہیں، بعض حضرات اس سے ذرا پیچھے جا کر سرخسی، کاسانی اور مرغینانی کی ذکر کردہ تعلیلات وغیرہ کو بھی پیشِ نظر رکھتے ہیں، بعض حضرات اس دائرے کو وسیع کرتے ہوئے دیگر معروف مذاہبِ فقہیہ سے بھی استفادہ کرتے ہیں، صحابہ وتابعین کے آثار اور نصوص کی طرف بھی رجوع کرتے ہیں۔ ان سب رجحانات کے منہجِ فکر اور فکری سرچشموں میں کوئی بنیادی فرق نہیں ہے، یہ سب اسی علمی اور فقہی روایت کا تسلسل ہیں جو صدیوں سے امت میں چلی آ رہی ہیں۔ اس منہج کے حاملین کو آج کل عموماً روایتی علما اور اس فقہ کو روایتی فقہ بھی کہا جاتا ہے، اگر یہ اصطلاح نامناسب معلوم ہو تو ہم آسانی کے لیے اسے مدوّن فقہ کہہ سکتے ہیں۔ اس میں وہ حضرات بھی شامل کیے جا سکتے ہیں جو کسی متعین فقہ کی تقلید کے قائل نہیں ہیں۔ اس مدوّن یا روایتی فقہ سے ہٹ کر جدید دور کے بعض مفکرین کے ہاں ایسے رجحانات بھی موجود ہیں جن میں اس مدوّن فقہ سے استفادہ نہ ہونے کے برابر ہے۔ ان کے ہاں زیادہ زور ان کے فہمِ قرآن اور چند اصول وکلیات پر ہوتا ہے، ان میں سے بعض تو سنت اور آثار کی حجیت کے قائل ہی نہیں ہیں یا پھر ان کی وہ اہمیت ان کے ہاں نہیں ہے جو روایتی حلقوں کی نظر میں ہے۔ کچھ عرصہ قبل تک یہ دوسری قسم کے رجحانات مسلمانوں کے عمومی اور مرکزی دھارے سے کٹے ہوئے تھے، تاہم میڈیا کے پھیلاؤ کے بعد روایتی حلقوں کے جدید میڈیا کے بارے میں تحفظات، اس سے عدمِ استفادہ، مناسب اندازِ تخاطب کے فقدان، بعض اہم اور زندہ مسائل سے نظر چرانے کی کوشش وغیرہ مختلف وجوہات کی وجہ سے ان غیر روایتی رجحانات نے بھی اپنی جگہ بنائی ہے، لیکن اب بھی مسلمانوں کی بہت بڑی اکثریت جب کسی مسئلے میں اسلامی تعلیمات کی روشنی میں راہ نمائی حاصل کرنا چاہتی ہے تو روایتی حلقوں ہی کی طرف رجوع کرتی ہے، اس لیے یہ کہنا درست ہوگا کہ آج بھی مسلمانوں کی دینی ضروریات

کے پورا کرنے میں اپنے تمام داخلی رجحانات سمیت اس روایتی یا مدوّن فقہ کا سب سے بڑا اور مرکزی حصہ ہے۔ اس روایتی یا مدوّن فقہ نے حالیہ دور میں معاملاتِ مالیہ کے بارے میں بہت زیادہ پیش رفت کی ہے اور فقہ المعاملات پر عربی انگریزی اور اور اردو سمیت متعدد زبانوں میں خاصا مواد سامنے آ چکا ہے۔ غیر روایتی مفکرین کی کاوشیں اپنی جگہ، لیکن اس طرح کی کوئی فکر یا فقہ روایتی فقہ کے متبادل کے طور پر ابھری تو اس کے خدوخال واضح ہونے اور crystalize ہو کر سامنے آنے میں شاید ابھی وقت لگے۔ تب تک اس مدوّن فقہ سے صرفِ نظر کرنا آسان نہیں ہوگا۔ یہی وہ فقہ ہے جس کی رو سے ہمارے ہاں غیر سودی بینکاری کے جواز وعدمِ جواز پر بحث ہو رہی ہے۔

جناب زاہد صدیق مغل صاحب کس منہجِ فکر سے وابستہ ہیں، یہ بات ان کے مذکورہ مضمون یا ان کے دیگر مضامین سے واضح نہیں ہو پائی، بلکہ اس حوالے سے ابہام اور تضاد نظر آیا ہے۔ ایک طرف تو وہ مقاصد الشریعہ پر زور دیتے اور ان میں اس بات کو شمار کرتے ہیں کہ ریاستی جبر کے تمام اختیارات علما کے ہاتھ میں دے کر ان علما کی theocracy قائم کر دی جائے۔ علما سے ان کی کیا مراد ہے؟ غیر روایتی منہجِ فکر رکھنے والے اہلِ علم تو کسی theocracy کے سرے سے قائل ہی نہیں ہیں۔ دوسری طرف عموماً ہمارے عرف میں جن کو علما کہا جاتا ہے، ان پر وہ تنقید کر رہے ہیں، خواہ وہ غیر سودی بینکاری کے مجوزین ہوں یا - خود مغل صاحب کے لفظوں میں - ناقدین کی بڑی اکثریت ہو۔ مثال کے طور پر یہ مسئلہ کہ روایتی بینکوں کی اصل خرابی کیا ہے، اس میں ان کے مضمون کا نچوڑ یہی نکلتا ہے بلکہ انہوں نے خود نکالا ہے کہ روایتی بینکنگ میں اصل خرابی یہ نہیں کہ اس میں سود پایا جاتا ہے۔ یہ تو ثانوی درجے کا مسئلہ ہے، اصل خرابی - سود سے بھی بڑی خرابی - ان بینکوں کا جزوی محفوظات پر مبنی تمویل (fractional reserve financing) کر کے زر کی رسد میں اضافے کا باعث بننا ہے۔ ان کی یہ بات روایتی علما کے منہجِ فکر کے بالکل خلاف ہے اور شاید ہی کوئی عالم ان کی اس بات سے اتفاق کرے، اس لیے کہ بینک کی یہ خرابی جسے وہ بیان کر رہے ہیں، ایک رائے اور اجتہاد کا درجہ رکھتی ہے جس کے بارے میں وہ خود تسلیم کرتے ہیں کہ غیر سودی بینکاری کے مجوزین اور ناقدین نے اس سے سہو نظر کیا ہے۔ ان سہو نظر کرنے والے والوں میں برّصغیر اور شرقِ اوسط سمیت دنیا بھر کے بے شمار علما اور بحث وتحقیق کے بڑے بڑے فورمز شامل ہیں۔ یہ بات بذاتِ خود اس بات کا اعتراف ہے کہ یہ کوئی ایسی خرابی نہیں ہے جسے روزِ روشن کی طرح عیاں کہا جا سکے، بلکہ آگے چل کر ہم دیکھیں گے کہ جناب مغل صاحب کی رائے کے برعکس بعض دیگر مسلمان ماہرین معیشت اس استدلال کو تسلیم ہی نہیں کرتے کہ بینکوں کا تخلیق کردہ زر out of nothing ہوتا ہے، مثلاً ملاحظہ ہو بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی ملائیشیا کے شعبہ معاشیات کے پروفیسر ڈاکٹر زبیر حسن کا مضمون بعنوان: Credit creation and control : an unresolved issue in Islamic banking جبکہ سود کی بطور ایک عقد کے حرمت منصوصِ قطعی ہے اور قرآن وحدیث میں اس پر شدید وعیدیں بیان کی گئی ہیں۔ ایسے میں شاید ہی کوئی عالم ہو جو یہ تسلیم کرنے کے تیار ہو کہ ایک رائے اور اجتہاد کے نتیجے میں سامنے آنے والی خرابی اوّلیں مسئلہ ہے اور جس کی حرمت منصوص ہے، اس کی شناعت ثانوی حیثیت رکھتی ہے، اس لیے کہ وہ علما غالباً جن کی تھیوکریسی فاضل مضمون نگار قائم کرنا چاہتے ہیں، وہ بینکوں کے سود کو بھی عام سود کی طرح صرف ناجائز ہی نہیں، حرامِ قطعی سمجھتے اور اسے قرآن وحدیث کی وعیدوں میں داخل کرتے ہیں اور ان کے ہاں یہ بھی طے شدہ امر ہے کہ مستنبط چیز منصوص کے برابر نہیں ہو سکتی۔

سچی بات یہ ہے کہ کچھ عرصہ قبل کراچی کے بعض مراکزِ افتا یا دینی اداروں کی مروّجہ اسلامی بینکاری کے خلاف تحریریں

سامنے آئیں تو راقم الحروف کا ابتدائی تاثر یہ تھا کہ ان میں دو ایسے حلقوں کی سوچ کی جھلک نظر آ رہی ہے جن کے منہجِ فکر میں عام حالات میں بعد المشر قین ہوتا ہے۔ ایک وہ حلقہ ہے جو فقہی جزئیات کو اتنی اہمیت دیتا ہے کہ اس سے ہٹ کر سوچنے کو وہ ایسے 'اجتہاد' میں داخل سمجھتا ہے جس کی آج کے زمانے میں کوئی گنجائش نہیں ہے، مقاصدِ شریعت جیسے الفاظ انہیں اتنے اپیل نہیں کرتے۔ کچھ عرصہ قبل ایک فتوے میں اسلامی بینکاری سے جوڑے گئے تصویر کے مسئلے میں یہی اندازِ فکر نمایاں نظر آتا ہے، بلکہ اس میں اس بات کا اظہار بھی دکھائی دیتا ہے کہ ہمارے بہت قریب کے بزرگوں کی تصریحات بھی حرفِ آخر کا درجہ رکھتی ہیں، ان سے انحراف یا حالات کی تبدیلی کی وجہ سے غور کے نئے گوشے مدنظر رکھنا بھی مذموم خود رائی میں داخل ہے۔ دوسری طرف وہ حلقہ ہے جو جزئیات کو اتنی اہمیت نہیں دیتا اور یہ ضروری سمجھتا ہے کہ کسی بھی مسئلے کو اصول وکلیات یا جسے وہ مقاصد الشریعہ کہتے ہیں، کی روشنی میں دیکھا جائے۔ بینکوں کے انٹرسٹ کو جائز کہنے والے تقریباً تمام حضرات دوسری قسم کے حلقوں سے ہی تعلق رکھتے ہیں۔ مروّجہ اسلامی بنکاری کے مجوّزین دونوں حلقوں کی طرف سے اعتراضات کی زد میں ہیں۔ ایک طرف سے ان پر یہ اعتراض ہے کہ انہوں نے متأخرین کی جزوی تصریحات سے انحرف کیا ہے، دوسری طرف سے ان پر اعتراض ہے کہ وہ عمومی اجتہاد کی بجائے روایتی فقہی انداز سے مسئلے کو لیتے ہیں۔ غیر سودی بینکاری کے خلاف بعض تحریروں میں ان دونوں حلقہ ہائے فکر کا ایک عجیب امتزاج سا نظر آتا ہے۔ اس طرح کی تحریروں سے ابھرنے والا یہ تاثر جناب زاہد صدیق مغل صاحب کے اس مضمون سے اور زیادہ نمایاں ہو گیا ہے۔ بعض جگہوں پر فاضل مضمون نگار روایتی علما کی بہت زیادہ حمایت کرتے ہوئے نظر آتے بلکہ ان کی تھیوکریسی قائم کرنے کے قائل نظر آتے ہیں اور کہیں ان سب پر تنقید کرتے ہوئے یا ان کے مشترکہ منہجِ فکر سے ہٹ کر بات کرتے ہوئے نظر آتے ہیں، کہیں وہ یہ تجویز دیتے ہیں کہ بنک جیسے تمام اداروں کو مدارسِ دینیہ کے ماتحت کر دیا جائے اور دوسری طرف جو بنک انہی مدارس کی بعض شخصیات یا فضلا کی نگرانی میں ہیں، اسے درست نہیں سمجھ رہے۔ اگر بنکوں کو دینی مدارس کے ماتحت کرنا مقاصدِ شریعت میں سے ہے تو مذکورہ بنکوں کو جن کی نگرانی علما کر رہے ہیں، ان کو اس مقصد کی طرف ایک قدم تو ضرور قرار دینا چاہیے۔ یک رخی کا یہ فقدان جو بظاہر نظر آ رہا ہے، وہ فاضل مضمون نگار کی طرف سے ابلاغ کی کمی کا نتیجہ ہے، واقعی فکری اور ذہنی الجھاؤ ہے یا بعض باتیں محض کسی طبقۂ فکر کی ہمدردیاں حاصل کرنے کے لیے ہیں، اس کے بارے میں راقم الحروف کچھ کہنے کی پوزیشن میں نہیں ہے۔

(جاری)

مباحثہ و مکالمہ

مولانا مفتی محمد زاہد*

بلاسود بینکاری کا تنقیدی جائزہ

منہجِ بحث اور زاویۂ نگاہ کا مسئلہ (۲)

مسئلے کا معاشی اور مقاصدِ شریعت کا پہلو:

بہرحال کہنے کا مقصد یہ ہے کہ روایتی علما کی واضح اکثریت جس میں غیر سودی بینکاری کے ناقدین اور مجوزین دونوں ہی شامل ہیں، اگر مسئلے کو محض عقود کی سطح پر خالص فقہی انداز سے دیکھ رہی ہے تو اس معاملے کو اس کے پس منظر سمیت دیکھا جانا چاہیے۔ تاہم اس خالص فقہی زاویۂ نظر کے علاوہ اس مسئلے کو دیکھنے کے کچھ اور پہلو بھی ہیں جن میں خاص طور پر روایتی اور غیر سودی بینکاری دونوں کا اس حوالے سے جائزہ شامل ہے کہ مجموعی سطح کی معیشت پر ان دونوں کے کیا اثرات مرتب ہوتے ہیں یا ہو سکتے ہیں اور اسلامی تعلیمات کی روشنی میں ان اثرات میں کس طریقے سے کیا رد و بدل ہو سکتا ہے۔ اسی طرح غیر سودی بینکاری کا مقاصدِ شریعت کی روشنی میں جائزہ، یعنی حرمتِ ربا کے سلسلے میں علۃ الحکم جو بھی ہو، اس حکم میں بہت سی حکمتیں بھی مضمر ہوں گی۔ وہ حکمتیں کیا ہیں، موجودہ دور میں وہ کون سا میکنزم ہو سکتا ہے جس سے ان حکمتوں اور معاشی فوائد کو حاصل کیا جا سکے اور کیا یہ حکمتیں موجودہ غیر سودی بینکاری سے حاصل ہو رہی ہیں وغیرہ وغیرہ۔ جواز و عدمِ جواز یا فتوے کے مقصد کے لیے پہلی سطح کی بحث کو کافی قرار دیا جائے، تب بھی اس دوسری سطح کی بحث اور مذکورہ سوالات پر غور کی اہمیت بوجوہ برقرار رہتی ہے۔ اس کی پہلی وجہ یہ ہے کہ عبادات کے برعکس اس طرح کے معاملات میں دعوتی نقطۂ نظر سے محض آخرت کے عذاب و ثواب کا ذکر کافی نہیں ہوتا۔ کسی بھی کام کے لوگوں کی عملی زندگی پر مرتب ہونے والے اثرات کی بھی اس میں خاص اہمیت ہوتی ہے۔ شعیب علیہ السلام کی ایک 'برائی' ان کی قوم کی نظر میں یہ تھی کہ وہ انہیں اپنے اموال میں اپنی مرضی کرنے سے منع کرتے ہیں۔ تقریباً ہر دور میں لوگوں کا یہ مزاج ہوتا ہے، اس لیے لوگوں کے اموال کے معاملے میں انہیں اپنا عمل تبدیل کرنے کا کہنا دعوتی نقطۂ نظر سے خاصی احتیاط کا تقاضا کرتا ہے، اس لیے بطور داعی ہماری یہ کوشش ہونی چاہیے کہ ایک ناجائز کام کو چھوڑ کر جائز کام کی طرف اس انداز سے لوگوں کو لائیں کہ انہیں بتایا جا سکے کہ افراد کی سطح پر نہیں تو معاشرے کی سطح پر اس کے کیا بہتر اثرات مرتب

* شیخ الحدیث جامعہ اسلامیہ امدادیہ فیصل آباد۔ zahidimdadia@yahoo.com

ہو سکتے ہیں۔ایک خالص فقہی حکم اور جائز یا ناجائز ہونے کے پہلو سے تو علتِ حکم ہی کی اصل اہمیت ہوتی ہے، لیکن ایک عمومی معاشی پالیسی کی بحث میں حکمتوں اور مقاصدِ شریعت کی بھی اہمیت ہوتی ہے اور انہیں نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ جب بات کی جا رہی ہو عمومی معاشی پالیسی کی، بالخصوص ایک ریاست کے حوالے سے کہ اس کی معاشی پالیسی کے اصول اور بنیادی خدوخال کیا ہونے چاہئیں تو اس کے لیے بحث کو پہلی سطح سے نکال کر دوسری سطح پر لانے کی ضرورت ناقابلِ انکار ہے۔

اسلامی بینکاری کا مطلب جائز تمویلی طریقے ہیں۔ جب شریعت کسی کام کو مباح قرار دیتی ہے تو اس کے اچھے یا برے نتائج کا ذمہ دار اسے اختیار کرنے والوں کو قرار دیتی ہے، اس لیے اس بینکاری کے نتائج کے ذمہ دار کافی حد تک اسے چلانے والے ہی ہیں۔ سچی بات یہ ہے کہ محض سود کی وعید کی آیات اور احادیث پڑھ پڑھ کے زیادہ عرصہ تک کام نہیں چلایا جا سکتا، اس کے لیے بہتر سے بہتر نتائج دکھانا ضروری ہے۔اس کے لیے جہاں کچھ تدبیری نوعیت کی بحثیں ہو سکتی ہیں---مثلاً مسلمان معاشی مفکرین میں جاری یہ بحث کہ روایتی بینکوں کی تخلیقِ زر کی صلاحیت کو کنٹرول کرنے کے لیے مرکزی بینک جس طرح کے اقدامات کرتا ہے، کیا اسلامی بینکوں کے لیے بھی وہی تکنیکس مؤثر ہو سکتی ہیں یا ان کے لیے الگ نوعیت کے اقدامات کی ضرورت ہے---وہیں اس بینکاری کا شریعت کے عمومی مقاصد اور حکمتوں کے تحت جائزہ بھی اہم ہے۔اگرچہ شریعت کے عمومی معاشی مقاصد کے حصول کی ذمہ داری صرف چند اداروں پر عائد نہیں کی جا سکتی بلکہ بنیادی طور پر یہ پورے معاشرے اور ریاست کی ذمہ داری ہے، تاہم یہ بینک چونکہ اسلام کا نام لے کر میدان میں آئے ہیں، اس لیے جہاں تک ان کے لیے ممکن ہو انہیں اس طرف بھی توجہ دینی چاہیے۔راقم الحروف سے جب بھی کسی نے اسلامی بینکاری کے موضوع پر ایم فل یا ڈاکٹریٹ کی سطح کے کام کے بارے میں بات کی تو اس نے اسی دوسری نوعیت کے کام کی طرف توجہ دلائی، اس لیے کہ فقہی نوعیت کے مزید کام کی بھی اگرچہ گنجائش موجود ہے لیکن اس پر کافی کام ہو بھی چکا ہے جبکہ دوسرے پہلو سے کام بہت کم ہوا ہے۔(تاہم یہ تاثر درست نہیں کہ سود کے متبادل بینکاری تجویز کرنے اور اسے فروغ دینے والے اہلِ علم نے اس پہلو کو بالکلیہ نظر انداز کیا ہے۔ان کی طرف سے اس پہلو کو پیشِ نظر رکھنے کی سب سے بڑی علامت یہ ہے کہ انہوں نے متبادل تمویلی طریقوں میں سے مشارکات پر مبنی طریقوں کو مداینات پر مبنی طریقوں کے مقابلے میں زیادہ قابلِ ترجیح قرار دیا ہے اور یہ بات اسلامی نظریاتی کونسل کی رپورٹ میں بھی کہی گئی ہے جو اس موضوع پر بالکل ابتدائی اور اساسی دستاویزات میں سے ہے، حالانکہ اگر محض فقہی عبارات کو دیکھا جائے تو دونوں طرح کے عقود کے جواز میں کوئی فرق نظر نہیں آتا یا یوں کہیے کہ دونوں انواع کے اس فرق پر کوئی ''صریح جزئیہ'' نہیں ملتا۔ یہ فرق عمومی معاشی اثرات اور مقاصدِ شریعت کی بنیاد پر کیا گیا ہے۔) دوسری نوعیت کے کام کے حوالے سے دو سوال یہاں اہم ہیں۔ایک یہ کہ کیا جب تک دوسری نوعیت کی بحث مکمل نہ ہو جائے، فقہی حوالے سے مسئلے کا جائزہ لینا بے کار ہے؟ اور دوسرے یہ کہ اس دوسری نوعیت کی بحث کا منہج اور اس کے خدوخال کیا ہونے چاہییں؟ اب تک کی بحوث کی روشنی میں ایسے امور کی نشان دہی بھی ضروری ہے جو کسی غلط فہمی یا غلط نتائج

تک پہنچنے کا باعث بن سکتے ہیں۔

جناب زاہد صدیق مغل صاحب نے بھی ماہنامہ 'الشریعۃ' (جنوری، فروری، مارچ ۲۰۱۰ء) میں شائع ہونے والے اپنے مضمون میں فقہی نوعیت کی اور عقد کی سطح کی بحث سے ہٹ کر مسئلے کے جائزے کی طرف توجہ دلائی اور اس بارے میں اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اسلامی بینکاری پر تین سطحوں پر بحث ہو سکتی ہے۔ پہلی سطح کی بحث کے تعارف میں وہ کہتے ہیں: ''یہ سمجھنے کی کوشش کرنا آیا اسلامی بینکاری اور سودی بینکوں کے مقاصد میں کیسا تعلق ہے، کیا دونوں ایک ہی نظامِ زندگی (سرمایہ داری) کے مقاصد حاصل کرنے کے دو مختلف وسائل ہیں یا ان کے مقاصد میں کوئی تفریق موجود ہیں..... آیا اس طریق کار سے مقاصد الشریعہ کا حصول ممکن ہے بھی یا نہیں''۔ دوسری سطح بحث کے بارے میں وہ کہتے ہیں: ''یہ تجزیہ کرنا کہ آیا موجودہ نظام بینکاری کو اسلامیانے کا کوئی طریقہ ممکن بھی ہے یا نہیں''۔ تیسری سطح کے بارے میں وہ کہتے ہیں: ''اس سطح پر جزواً جزواً یہ دیکھنے کی کوشش کی جاتی ہے کہ اسلامی بینک جو زری سروسز اور پراڈکٹس مہیا کر رہے ہیں، وہ قواعدِ شریعہ پر پوری اترتی ہیں یا نہیں''۔ اس کے بعد وہ مروّجہ غیر سودی بینکاری کے مجوّزین اور ناقدین دونوں پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ''ناقدین کی وہ اکثریت جو اپنے مقدمات میں مجوّزین کے مماثل ہے، درحقیقت پہلی دونوں سطح سے سہوِ نظر (by pass) کرتے ہوئے اپنی تنقید کی بنیاد اس تیسری سطح پر رکھتی ہے۔ گویا مجوّزین اور ناقدین کی اس اکثریت کے درمیان قدرِ مشترک تنقید کی اول دونوں سطحوں کو نظر انداز کرنا ہے''۔ گویا ان کے نزدیک معاملہ جب تک پہلی دو سطحوں کی تنقید کے ذریعے کلئیر نہ ہو جائے، اس پر فقہی زاویۂ نگاہ سے بحث کرنا فضول ہے اور جو لوگ فقہ کے نقطۂ نظر سے بحث کر رہے ہیں، وہ ترتیب الٹ کر ایک لا حاصل بحث میں الجھے ہوئے ہیں۔

کیا خامی والی ہر چیز کو بطور کل رد کر دینا چاہیے؟

انہوں نے جو ترتیب تجویز کی ہے، دیکھنے تو وہ بہت خوبصورت معلوم ہوتی ہے لیکن اسے اثرات و نتائج کے اعتبار سے دیکھیں تو صورتِ حال بہت مختلف نظر آتی ہے۔ اس کی تفصیل کی طرف آنے سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ایک مثال کے ذریعے بات کو سمجھنے کی کوشش کی جائے۔ فرض کریں ایک صاحب کسی جدید قسم کی یونیورسٹی میں تعلیم کے فرائض انجام دے کر اس کا معاوضہ وصول کرتے ہیں (جیسا کہ جناب زاہد صدیق مغل صاحب خود بھی ماشاء اللہ ایک جدید انداز کی دانش گاہ میں استاذ ہیں، غالباً انہوں نے اسی انداز کی کسی دانش گاہ میں تعلیم بھی حاصل کی ہوگی۔) وہ صاحب اس یونیورسٹی کو جو خدمات مہیا کرتے ہیں، وہ بالکل جائز ہیں، معاہدے میں کوئی قابلِ اعتراض بات نہیں ہے، محنت اور امانت داری سے اپنا کام کر کے رزقِ حلال حاصل کر رہے ہیں۔ اب کوئی صاحب یہ کہتے ہیں کہ ان کا یہ ملازمت اختیار کرنا بالکل غیر اسلامی ہے، اس لیے کہ اصل مسئلہ اس خاص ملازمت کی نوعیت کا نہیں بلکہ اس پورے نظام کا ہے۔ موجودہ جدید تعلیمی نظام اپنے بنیادی مقاصد کے اعتبار سے ہی غلط اور استعماری اہداف کو پورا کرنے والا

ہے، اس کی تطہیر ممکن ہی نہیں ہے، جو لوگ اسے 'کلمہ پڑھانا' ممکن سمجھتے ہیں، ان کا اس تعلیمی نظام کا فہم ہی سرے سے غلط ہے۔ اس کے ساتھ وہ لارڈ میکالے پر لعنت بھیجتے ہوئے اور سرسید احمد خاں پر تبرا کرتے ہوئے موجودہ نظامِ تعلیم کی خامیوں کی ایک طویل فہرست ذکر دیتے ہیں۔ اس پر یہ معلم صاحب کہتے ہیں کہ آپ کی یہ ساری باتیں بجا، مگر میں تو وہاں کوئی غلط کام نہیں کرتا، میں تو بالکل جائز خدمات فراہم کرتا اور ان کا معاوضہ لیتا ہوں، میرے معاہدے میں تو کوئی خلافِ شریعت بات نہیں۔ اس پر وہ معترض صاحب کہتے ہیں، یہ دیکھنا کہ آپ کے معاہدے کی نوعیت کیا ہے، بعد کی بات ہے۔ پہلے تو یہ دیکھنا ضروری ہے کہ یہ نظامِ تعلیم بطور ایک 'کل' کے درست بھی ہے یا نہیں۔ وہ معترض صاحب مغل صاحب ہی کے الفاظ مستعار لے کر کہتے ہیں کہ "اس نظامِ تعلیم کو جزوی طور پر نہیں، ایک بڑے نظام ہائے زندگی کے پرزے کے طور پر جانچ کر یہ دیکھنا چاہیے کہ آیا اس طریقۂ کار سے مقاصد الشریعہ کا حصول ممکن ہے بھی یا نہیں"۔ وہ معلم صاحب یونیورسٹی کے ساتھ طے ہونے والا اپنا معاہدہ دکھاتے ہیں تو اس پر معترض صاحب کہتے ہیں: "آپ کا طریق ِ کار یہ ہے کہ آپ معاہدے کی مخصوص شکل کی بات کر رہے ہیں، مگر یہ معاہدہ جس 'تعلیمی ماحول اور حالات' میں ہو رہا ہے، اسے یکسر نظر انداز کر رہے ہیں، لہٰذا ضرورت اس امر کی ہے کہ اس تعلیمی ماحول (educational environment) کا درست تجزیہ کرنے کی کوشش کی جائے جس کے اندر ایک جدید یونیورسٹی کا وجود ممکن ہے"۔ وہ معلمّ صاحب کہتے ہیں کہ آخر مجبوری ہے، اس کے علاوہ کوئی راستہ بھی تو نہیں ہے۔ اس پر معترض صاحب ارشاد فرماتے ہیں: "مجوّزین کا یہ ایک عمومی حربہ ہے کہ اوّلاً وہ اپنے حق میں اصولی جواز اور دلائل پیش کرتے ہیں، مگر جب ان کے تمام دلائل کو علمی طور پر رد کر دیا جائے تو پھر ضرورت کی دہائی دینا شروع کر دیتے ہیں"۔ یہ کہہ کر وہ معترض صاحب ان معلّم صاحب کو ایک اور تجویز پیش کرتے ہیں۔ وہ یہ کہ ہم نے دور دراز کے ایک پس ماندہ گاؤں میں ایک مدرسہ کھولا ہے جس میں بچوں کو ابتدائی نوعیت کے ضروری حساب کتاب کی تعلیم کے لیے ایک معلّم درکار ہیں۔ آپ سے درخواست ہے کہ آپ ہی وہاں تشریف لے چلیں، اتنا وظیفہ آپ کی خدمت میں پیش کر دیا جائے گا جو قوت لا یموت کا کام دے سکے۔ اس میں ان غریب بچوں کا مستقبل سنور جائے گا اور آپ بڑے شہر کی اس جدید یونیورسٹی میں جو خدمات انجام دے رہے ہیں، ان کا بھی کوئی نقصان نہیں ہوگا، اس لیے کہ اس میں تو آپ کے سیٹ خالی کرتے ہی بیسیوں بلکہ سینکڑوں لوگ اپنی خدمات پیش کر دیں گے۔ اس گاؤں میں جانے کے لیے کوئی تیار نہیں ہے۔ معلم صاحب کی طرف سے ذرا تردد کا انداز دیکھ کر وہ معترض ان کے سامنے ایک نیا وعظ شروع کر دیتے ہیں۔ انہوں نے چونکہ جناب مغل صاحب کے کچھ مضامین سے استفادہ کیا ہوا ہے، اس لیے وہ ارشاد فرماتے ہیں کہ آپ کا مسئلہ یہ ہے کہ آپ ترقی بطور قدر کے اصول پر چل رہے ہیں۔ آپ نے زیادہ سے زیادہ خواہشات پوری کرنے کو اپنا مطمحِ نظر بنایا ہوا ہے، آپ کے ہاں اصل مسئلہ تزکیہ نفس نہیں ہے، اس لیے نفع خوری کی خاطر آپ اس جدید ادارے سے وابستگی چھوڑ کر گاؤں میں جانے کے لیے تیار نہیں ہیں، اسی لیے تو ہم نے شروع میں ہی کہہ دیا تھا کہ یہ یونیورسٹیاں اپنی بنیاد ہی کے اعتبار سے غلط ہیں۔ یہ ڈگریاں لے کر بڑے بڑے مشاہرات اور مراعات والی ملازمتوں کے خواب دکھاتی

ہیں، آپ پر بھی اسی طرح کی کسی یونیورسٹی میں تعلیم حاصل کرنے کا یہ اثر ہے۔

مجھے نہیں معلوم کہ اس مکالمے کے بارے میں فاضل مضمون نگار جیسے حضرات کے احساسات کیا ہوں گے اور انہیں کس کے ساتھ ہمدردی ہوگی۔ کم از کم مجھے اگر یہ کہا جائے کہ اس معترض کی طرح کسی جدید ادارے کے کسی استاذ سے اس انداز سے مکالمہ کروں تو میں خود کو اس کے لیے تیار نہیں پاؤں گا، اس لیے کہ اس اندازِ بحث سے اگرچہ مجھے یہ edge حاصل ہوگا کہ میں نے اپنے آپ کو ایک نظام کے ناقد کے طور پر اور اعلیٰ ترین اصولوں کے مبلغ کے طور پر پیش کر لیا اور دوسرے فریق کو ایک دفاعی پوزیشن میں لا کھڑا کیا ہے جس میں وہ کتنی ہی معقول بات کرتا رہے، اس کے بارے میں غلط نظام کے وکیل ہونے کا تاثر اپنا کام دکھاتا رہے گا۔ پھر بھی میں اس طرزِ بحث کو اختیار کرنے کے لیے اس لیے تیار نہیں ہوں گا کہ اس طرح کی چالاکیاں روایتی قسم کے مناظروں میں تو بہت مفید ہو سکتی ہیں، ایک علمی بحث کے مناسب نہیں۔ بہرحال مذکورہ ایک مثال سے یہ سمجھنے میں یہ دشواری نہیں رہنی چاہیے کہ اگر ہر چیز کے بطور 'کل' جائزے ہی کو اسے اختیار کرنے یا ترک کرنے کا اصول اور معیار بنا لیا جائے تو دنیا کا کوئی کام بھی مشکل ہو جائے گا۔ یہ بات تو کسی نہ کسی طرح زندگی کے اکثر و بیشتر شعبوں کے بارے میں کہی جا سکتی ہے۔ ایک صاحب جدید میڈیکل سائنس کا علم حاصل کر کے خدمتِ خلق کرنا اور محنت و دیانت کے ساتھ رزقِ حلال کمانا چاہتے ہیں۔ ان سے یہ کہا جاتا ہے کہ آپ اس کی بجائے ہمارے فلاں طبیہ کالج میں داخلہ لے لیں جہاں میٹرک پاس طلبہ کو تین اور میٹرک فیل طلبہ کو چار سال میں 'طبیبِ حاذق' بنا دیا جاتا ہے، اس لیے کہ جدید دور کی میڈیکل سائنس سمیت تمام حیاتیاتی علوم کا ڈارون ازم کے ساتھ گہرا تعلق ہے۔ ان کے بنیادی مقاصد ہی میں نظریۂ ارتقا اور ڈارون ازم کو فروغ دینا شامل ہے، جبکہ شریعت کے مقاصد اس سے بالکل مختلف ہیں، لہٰذا پہلے یہ دیکھنا چاہیے کہ ان سائنسز سے مقاصد الشریعہ کا حصول ممکن بھی ہے یا نہیں۔ اور تو اور، بازار کو بطور 'کل' اگر دیکھنے لگیں تو اس کے بارے میں تو نص موجود ہے کہ یہ زمین کے سب سے بُرے ٹکڑے ہیں، اگر کوئی شخص بطور 'کل' دیکھنے والے اسی فلسفے کو لے کر بیٹھ جائے تو وہ یہی کہے گا کہ بازار میں جانا ہی نہیں چاہیے۔ وہ بازار کے عمومی حالات کو سامنے رکھ کر اس میں جانے کے خلاف بڑی 'اصولی' اور شان دار بحث کر سکتا اور یہ کہہ سکتا ہے کہ بازار جانے کی حمایت کرنے والوں نے یہ غلط مفروضہ قائم کر رکھا ہے کہ اس بدترین جگہ کو کسی نہ کسی طرح اسلامی بنا ہی لیا جائے گا اور اسے کلمہ پڑھا ہی لیا جائے گا۔ اگر یہ کہا جائے کہ بازار جانا تو ضرورت ہے تو جواب میں وہ یہ کہہ سکتا ہے کہ یہ آپ لوگوں کا حربہ ہے کہ جب کوئی اور بات نہیں بنتی تو ضرورت کی دہائی دینے لگتے ہو، لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نہ صرف وہاں جا کر کاروبار کرنے کی اجازت دے رہے ہیں بلکہ یہ بھی فرما رہے ہیں کہ سچا اور امانت دار تاجر نبیوں، صدیقوں اور شہدا کے ساتھ ہوگا۔ (جامع ترمذی، کتاب البیوع: باب ما جاء فی التجار وتسمیۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم إیاہم) اور اسے 'کلمہ' پڑھانے کا یہ طریقہ بیان فرما رہے ہیں کہ کاروبار کے ساتھ صدقہ خیرات بھی کرتے رہا کرو (حوالہ بالا) اور اس بدترین جگہ پر جانے کا ذکر لا إلہ إلا اللہ وحدہ الخ بھی تعلیم فرما رہے ہیں۔ (جامع ترمذی، کتاب الدعوات: باب ما یقول إذا دخل السوق)۔

درحقیقت اصل مسئلہ کسی چیز کو بطور کل یا بطور جز دیکھنے کا نہیں، دین کے اوامر اور نواہی کی روشنی میں دیکھنے کا ہے۔ اگر ہم شریعت کے عمومی مزاج کو دیکھیں تو اس میں کسی چیز کو بطور 'کل' کے دیکھ کر اسے رد کرنے کی بجائے خذ ما صفا و دع ما کدر کا اصول زیادہ استعمال ہوتا نظر آئے گا، یعنی اس میں جو اچھائی یا درست کام ہے، وہ لے لو اور برائی سے بچنے کی کوشش کرو۔ بازار کو بدترین جگہ قرار دینے کے باوجود حکم شرعی میں اس بات کو پیش نظر رکھا گیا ہے کہ آپ نے وہاں جا کر کام کیا کرنا ہے۔ یہی منہج عمومی طور پر علما نے بینکنگ کے حوالے سے اختیار کیا ہے کہ روایتی بینکنگ کو بالکلیہ قبول یا بالکلیہ رد کرنے کی بجائے یہ کہا کہ دیکھا جائے کہ آپ نے بینک میں یا اس کے ذریعے کرنا کیا ہے، اسی کے مطابق آپ کے کام یا سرگرمیوں کو درست یا غلط کہا جا سکے گا۔ یہ منہج فکر اسلامی بینکاری کے حامیوں اور ناقدین میں قدرِ مشترک ہے، چنانچہ اسلامی بینکاری کے ناقد علما بھی بینکنگ کی بہت سی سروسز سے استفادے کو نہ صرف جائز کہتے ہیں بلکہ خود ان سے مستفید بھی ہوتے ہیں، علما کے انفرادی طور پر بھی اور وفاق المدارس سمیت کئی دینی تنظیموں، اداروں اور مدارس و جامعات کے بینکوں میں کرنٹ اکاونٹ کھلے ہوئے ہیں اور وفاق المدارس سمیت کئی تو ان کے ذریعے لین دین بھی کرتے ہیں۔ کرنٹ اکاؤنٹ سود سے تو خالی ہوتا ہے جو مغل صاحب کے خیال میں ثانوی درجے کی برائی ہے، ان کے خیال میں جو اصل برائی ہے یعنی تخلیق زر کا باعث بننا، وہ کرنٹ اکاؤنٹ میں کچھ زیادہ ہی ہوگی کم نہیں، اس لیے کہ کھاتہ دار کے اپنی قوتِ خرید سے دست بردار نہ ہونے والی بات اس میں زیادہ پائی جاتی ہے اور بنک کرنٹ اکاؤنٹ کے ساتھ بھی جز محفوظاتی نظام کے تحت ہی برتاؤ کرتا ہے۔ یہ بات تو غیر سودی بینکاری کے مجوّزین نے شروع ہی میں کہہ دی تھی کہ اسلامی تعلیمات کے مطابق کام کرنے والا بینک نہ تو وہ تمام کام کر سکے گا جو روایتی بینک کرتے ہیں اور نہ ہی روایتی بینک کی تمام خصوصیات اس میں موجود ہوں گی، جیسا کہ خود مولانا محمد تقی عثمانی نے ''اسلام اور جدید معیشت وتجارت'' میں اسے بیان کر دیا ہے، چنانچہ وہ اس کتاب کے ص۱۳۳ پر فرماتے ہیں:

> ''سودی بینکاری کا متبادل تلاش کرنے کا مطلب یہ نہیں ہونا چاہئے کہ مروّجہ بنک جتنے کام جس انداز سے کر رہے ہیں، وہ سارے کام کم وبیش اسی انداز سے انجام دیے جاتے رہیں اور ان کے مقاصد میں کوئی فرق واقع نہ ہو، کیونکہ اگر سب کچھ وہی کرنا جواب تک ہو رہا ہے تو متبادل طریق کار کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی، بلکہ متبادل کا مطلب یہ ہے کہ بنک کے جو کام موجودہ تجارتی حالات میں ضروری یا مفید ہیں، ان کی انجام دہی کے لیے ایسا طریق کار اختیار کیا جائے جو شریعت کے اصولوں کے دائرے میں ہو اور جس سے شریعت کے معاشی مقاصد پورے ہوں اور جو کام شرعی اصولوں کے مطابق ضروری یا مفید نہیں اور جنہیں شرعی اصولوں کے مطابق ڈھالا نہیں جا سکتا، ان سے صرفِ نظر کیا جائے۔''

حاصل یہ کہ یہاں اس بات پر علما کے درمیان اتفاق ہے کہ بینک کے ادارے کے ساتھ خذ ما صفا و دع ما کدر والا برتاؤ کیا جائے گا۔

پھر یہاں دو چیزوں میں خلط ہو گیا ہے۔ ایک ہے کسی چیز کو بطور 'کل' کے لینا اور ایک ہے کلیات اور قواعد کی روشنی

میں دیکھنا۔ ایک بڑے کل کے اجزا کو الگ الگ دیکھتے ہوئے بھی شریعت کے عمومی قواعد یا مقاصدِ شریعت سے راہ نمائی لی جاسکتی اور لی جاتی ہے۔ شریعت کے مقاصد اور عمومی قواعد کو اگر دیکھیں تو ان میں تیسیر کا پہلو ہماری شریعت کے اہم مقاصد میں نظر آتا ہے۔ قرآن نے کئی جگہوں پر اس کے ساتھ باقاعدہ ارادے کا لفظ استعمال کیا ہے: "یرید اللہ بکم الیسر" (البقرۃ:۱۸۵)۔ اس موضوع پر اگر نصوص کی صرف فہرست ہی درج کی جائے تو بات بہت لمبی ہوجائے گی۔ فقہا نے جن پانچ قواعد کلیہ کو پوری شریعت کا محور قرار دیا ہے، ان میں سے تین کا تعلق کسی نہ کسی طرح تیسیر کے اصول سے بنتا ہے اور وہ ہیں: (۱) المشقۃ تجلب التیسیر (۲) الضرر یزال (۳) العادۃ محکمۃ۔ ان میں پہلا تو صراحتاً تیسیر سے متعلق ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ تیسیر کل شریعت کا ۳/۵ یا کم از کم ۱/۵ ضرور بنتا ہے۔ اس قاعدے کی اہمیت کے باوجود اس کے عملی انطباق میں اختلاف ہوسکتا ہے، لیکن اس قاعدے کے استعمال کو ہی استہزا یا تہکم کا نشانہ یا اعتراض کی بنیاد بنالینا کسی طرح بھی مناسب نہیں۔ جناب مغل صاحب ایک طرف تو مقاصدِ شریعت کے بہت بڑے داعی اور مبلغ نظر آتے ہیں، دوسری طرف ضرورت وحاجت کی بات کرنے کو وہ ''مجوّزین کا عمومی حربہ'' اور ''ضرورت کی دہائی'' سے تعبیر کرتے ہیں، اگرچہ اسلامی بینکاری ساری کی ساری اس اصول پر مبنی نہیں ہے، بلکہ اس میں متعدد معاملات میں فی نفسہ جواز کے باوجود سدّ ذریعہ کے طور پر تضییق سے بھی کام لیا جاتا ہے۔ یہاں کہنا صرف یہ مقصود ہے کہ اگر واقعتاً مقصود مقاصدِ شریعت کی بات کرنا ہے تو ضرورت وحاجت کا اعتبار اور تیسیر تو شریعت کا اہم ترین اور منصوص مقصد ہے۔ مقاصدِ شریعت کی بار بار بات کرنے والوں کو تو تیسیر یا ضرورت کی بات ''حربہ'' تو نظر نہیں آنی چاہیے۔

کیا عمومی سطح کے معاشی جائزے کے بغیر فقہی بحث غیر متعلق ہے؟

بہرحال ان چند مثالوں سے یہ اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ معاملے کو بطور کل لینے کی بات دیکھنے میں جتنی خوبصورت اور اصولی لگتی ہے، واقعہ میں اتنی سادہ نہیں ہے، اس لیے ان کی تجویز کردہ یہ ترتیب کہ جب تک مسئلہ پہلی دو سطحوں کی بحث میں پاس نہ ہوجائے، تب تک اس پر فقہی زاویہ نگاہ سے بات نہیں کرنی چاہیے یا یہ کہ ان بینکوں میں طے پانے والے عقود کو فقہی لحاظ سے درست قرار دیا جائے جیسا کہ ایک فریق کی رائے ہے یا فاسد جیسا کہ دوسرے فریق کی رائے ہے، تب بھی جب تک مسئلہ پہلے دو ٹیسٹوں میں کلیئر نہ ہوجائے، یہ فقہی فیصلہ نافذ نہیں ہونا چاہیے، یہ ترتیب مسئلے کو فضا میں معلق کرنے یا اندھیری کوٹھڑی میں لے جانے کے مترادف ہے، اس لیے کہ مدوّن فقہ المعاملات ایک واضح، منضبط اور زیرِ عمل چیز ہے جس کے اصول وقواعد، جزئیات اور طریقہ ہائے استدلال سب چیزیں منقح اور واضح ہیں، جبکہ جس سطح کی بحث کی بات فاضل مضمون نگار فرمارہے ہیں، اس میں کوئی واضح اور نکھرا ہوا مواد موجود نہیں ہے، جیسا کہ خود ان کا اپنا شکوہ ہے کہ اس سطح پر غور نہیں ہورہا۔ اس سطح کا جو کام ہوا ہے، اسے ابھی خود تنقید کی چھلنی سے گزرنا ہے۔ ایک نامکمل اور مبہم جائزے کی بنیاد پر یا اس کی تکمیل کی انتظار میں ایک واضح، مدوّن اور زیرِ عمل چیز کے بارے میں حکمِ

امتناعی کیسے جاری کر دیا جائے؟ یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کسی جگہ کوئی خاص قانون یا قانونی نظام رائج ہو، کسی صاحبِ دانش کو وہ قانون یا قانونی نظام پسند نہ ہو تو یہ ان کا حق ہے کہ وہ اس پر تنقید کریں، متبادل قانونی فکر کی تجویز دیں، اس کے لیے لوگوں کو قائل کرنے کی کوشش کریں، لیکن پہلے ہی مرحلے میں وہ یہ بھی کہہ دیں کہ جس بحث کو میں نے چھیڑا ہے جب تک یہ پایۂ تکمیل تک نہ پہنچ جائے، ججوں کو اس کے مطابق فیصلے کرنے اور قانونی مشیران کو اس کے مطابق قانونی مشورے دینے کا عمل بند رکھنا چاہیے، ظاہر ہے کہ کوئی شخص اس مشورے یا مطالبے کو تسلیم کرنے کے لیے تیار نہ ہوگا۔ موجودہ مدوّن یا روایتی فقہ درحقیقت ایک قابلِ ذکر متدیّن طبقے کا رائج الوقت شرعی قانون ہے، ریاست کے نافذ کردہ قانون کے معنی میں نہیں بلکہ ایسے قانون کے معنی میں جسے لوگ اپنی مرضی سے اپنے اوپر لاگو کر رہے ہیں۔ اہلِ افتا اسی قانون کی روشنی لوگوں کی راہ نمائی کر رہے ہیں۔ صرف اسلامی بینکاری ہی نہیں، بے شمار مسائل میں اسی فقہ کی روشنی میں غور کرتے ہوئے ان کے نتائج بحث یا فتاوے میں اختلاف بھی ہو جاتا ہے۔ ایسی صورت میں جس کو جس رائے یا جس صاحبِ علم پر اطمینان ہوتا ہے، اس پر عمل کر لیتا ہے۔ یہی کچھ اسلامی بینکاری کے مسئلے میں ہو رہا ہے۔ دونوں قسم کے فتاویٰ موجود ہیں اور لوگ دونوں پر عمل بھی کر رہے ہیں۔ اب اگر اس رائج الوقت منہجِ فکر کا متبادل کسی کے ذہن میں موجود ہے تو وہ اسے اہلِ علم کے سامنے پیش کرنے کا حق رکھتا ہے۔ علمی حلقے اسے تنقید کی چھلنی سے گزاریں گے، لیکن یہ کہنا کہ ہماری بحث مکمل ہونے تک پہلے سے موجود فتووں کو معطل رکھا جائے، یہ ایسے ہی ہے جیسے کسی قانون یا قانونی نظام میں تبدیلی کے مشورے کے ساتھ ہی رائج قانون پر عمل سے روک دیا جائے۔ ظاہر ہے کہ اس کا نتیجہ تعطل کے سوا کیا ہو سکتا ہے۔

پھر فقہِ اسلامی میں اگرچہ ہمیں جدید معاشی اصطلاحات استعمال ہوتی نظر نہیں آتیں، اس میں معاشی تجزیے، فارمولے، مساواتیں وغیرہ نہیں ہوتیں، اس میں ہمیں معاشی ماڈلز نہیں ملتے، لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ اس کے احکام معاشی حکمت اور دانش سے بھی خالی ہیں۔ فقہِ اسلامی کا وہ حصّہ جو حصہ فقہ المعاملات المالیۃ کہلاتا ہے، اسے ہم سمجھنے کے لیے اسلام کا قانونِ تجارت کہہ سکتے ہیں جسے غلطی سے یا شاید مجازاً اسلامی معاشیات بھی کہہ دیا جاتا ہے۔ جدید معاشیات کی عمر تو اڑھائی صدی سے بھی کم بنتی ہے (جدید معاشیات کے بانی آدم سمتھ کی وفات ۱۷۹۰ء میں ہوئی)، اس سے پہلے کا انسان بھی معاشی سمجھ بوجھ سے خالی نہیں تھا۔ کسی بھی قوم کے کاروباری ضوابط کے پیچھے اس کے معاشی تصورات موجود ہوتے ہیں۔ فقہِ اسلامی اس کی ایک بہترین مثال ہے۔ اس کے ذکر کردہ احکام کے پیچھے بھی کچھ معاشی تصوّرات اور نظریات ہوتے ہیں جن کا کچھ اندازہ فقہا کی ذکر کردہ تعلیلات سے بھی ہو سکتا ہے۔ (اگرچہ ان تعلیلات میں معاشی سے زیادہ قانونی رنگ غالب ہوتا ہے) فقہِ اسلامی کا مطالعہ کر کے ان تصورات اور نظریات کو جدید معاشی اسلوب میں بھی بیان کیا جا سکتا ہے، خاص طور پر زر (money) اور اس کے متعلقات وغیرہ کے بارے میں تو اسلامی فقہ کے تصورات بہت واضح ہیں۔ فقہا کے ہاں زر کے بارے میں اُس زمانے سے واضح اور بنیادی تصوّرات ملتے ہیں جبکہ مغرب کو اس پر بحث شروع کرنے میں بالخصوص جدید علمِ معیشت کے وجود میں آنے میں ابھی

صدیاں پڑی تھیں۔ اس حوالے سے شاید ہی کوئی نظامِ فکر وعلم فقہ اسلامی پر سبقت کا دعوی کر سکے۔ فقہِ اسلامی فضا میں یا غاروں میں پروان نہیں چڑھی، اس نے مختلف علاقوں میں متنوع قسم کے حالات میں صدیوں تک معاشی مسائل میں لوگوں کی راہ نمائی کی ہے۔ اس کا واسطہ مختلف قسم کی معیشتوں سے رہا ہے۔ اس نے ایسی معیشتوں کو بھی ڈیل کیا ہے جو اپنے وقت کی بالا دست، طاقت ور اور بڑی معیشتوں میں سے تھیں، اس لیے مدوّن فقہ المعاملات بے چاری اتنی گئی گزری بھی نہیں ہے کہ یہ تصوّر کر لیا جائے کہ اس کے کسی فیصلے پر عمل سے پہلے معاملے کا کسی جدید معیشت دان سے تجزیہ کرانا ضروری ہے، اس کے بغیر اس فیصلے پر عمل معاشی دانش سے بالکل ہی خالی ہوگا۔

درحقیقت جس نوعیت کا استدلال غیر سودی بینکاری کے یہ ناقدین کر رہے ہیں، بالکل اسی نوعیت کا استدلال بینکوں کے انٹرسٹ کو ربا تسلیم نہ کرنے والوں کا تھا۔ ان کا کہنا بھی یہی تھا کہ اصل مسئلہ یہ نہیں ہے کہ عقد کی نوعیت کیا ہے، بلکہ اصل مسئلہ یہ ہے کہ قرآن نے جس ربا سے منع کیا ہے، یہ وہ ربا تھا جو ظلم پر مشتمل تھا اور یہی ظلم ربا سے منع کرنے کی اصل وجہ ہے، لہٰذا اصل دیکھنے کی بات یہ ہے کہ اس نئی نوعیت کے انٹرسٹ میں ظلم پایا جاتا ہے یا نہیں۔ ان کا کہنا یہ تھا کہ اس میں ظلم نہیں پایا جاتا۔ اس پر وہ اپنے دلائل دیتے تھے۔ گویا فاضل مضمون نگار جیسے ناقدین اور بینکوں کے سود کو جائز کہنے والوں کے منہج استدلال میں بظاہر یہ بنیادی بات قدرِ مشترک لگ رہی ہے کہ قرآن وسنت سے ہم صرف بنیادی اصول لیں گے، مثلاً یہی کہ ظلم اور استحصال نہیں ہونا چاہیے۔ آگے معاملات پر اس کا انطباق کرنے کے لیے عقد کی نوعیت اور نصوص وغیرہ کو دیکھنے کی بجائے ہم اپنے معاشی تجزیے سے جائزہ لیں گے کہ کہاں یہ اصول کس طرح سے لاگو ہو رہا ہے۔ بنیادی منہج ایک ہی ہے، البتہ اس منہج کی رو سے معاشی تجزیہ دونوں کا الگ الگ ہو گیا۔ ایک کی رائے میں بینکوں کے سود میں ظلم نہیں پایا جاتا، اس لیے اگرچہ عقد کی نوعیت ایسی ہو کہ اس کا ناجائز ہونا منصوص ہو، پھر بھی اصل حکم وہی ہے جو ہمارے معاشی تجزیے سے سامنے آیا ہے، جبکہ دوسرے فریق کے معاشی تجزیے کے مطابق سود کی بات تو ثانوی ہے، خود بینکنگ ہی میں ظلم پایا جا رہا ہے، اس لیے بینکاری سودی ہو یا غیر سودی، دونوں ہی اپنے اصل کے اعتبار سے غلط ہیں۔ ان کے خیال کے مطابق بھی ان کے اس تجزیے کی موجودگی میں فقہی جائزے اور عقد کی نوعیت کے اعتبار سے ان میں طے پانے والے عقود کو جائز کہیں یا ناجائز، یہ ان کے خیال میں غیر متعلق بات ہے۔

کیا علما سے بینکنگ کو سمجھنے میں غلطی ہوئی ہے؟

جناب زاہد صدیق مغل صاحب نے اپنے مضمون کا زیادہ تر حصہ اس بات پر صرف کیا ہے کہ اسلامی بنکاری کے مجوّزین نظامِ زر اور بینکاری کو صحیح طریقے سے سمجھے ہی نہیں۔ اب تک تو وہ مجوّزین اور ناقدین تمام علما پر تنقید کر رہے تھے، لیکن یہاں پہنچ کر ان کا نشانہ صرف مجوّزین ہی رہ جاتے ہیں۔ یہ یاد رہے کہ مجوّزین میں عصرِ حاضر کے ایک آدھ عالم نہیں بلکہ بنیادی طور پر ان میں مولانا مفتی محمد شفیعؒ، مولانا محمد یوسف بنوریؒ، مفتی رشید احمد لدھیانویؒ، اسلامی نظریاتی کونسل کے ۱۹۸۰ء اور اس سے قبل کے زمانے کے فاضل ارکان، مجمع الفقہ الاسلامی جیسے متعدد بین الاقوامی فقہی

فورمز کے ارکان اور عالمِ اسلام کی معروف شخصیات شامل ہیں۔ ان سب شخصیات اور فورمز سے علمی طور پر اختلافِ رائے کرنا بھی کوئی گناہ نہیں ہے، لیکن یہ ذہن میں رہنا ضروری ہے کہ اس رائے کی حامل ایک آدھ شخصیت نہیں ہے۔ ایک آدھ شخصیت کی آڑ لے کر سب کو ناواقف قرار دینا بہر حال کافی احتیاط کا متقاضی ہونا چاہیے۔ ویسے تو جناب مغل صاحب نے مجوّزین کے تصورِ بینکاری کو پیش کرتے ہوئے جس طرح سے ایک مشہور علمی شخصیت کی باتوں کو اپنی مرضی کے معانی پہنا کرانہیں ناواقف ثابت کرنے کی کوشش کی ہے اور خود ان کی اپنی باتوں میں کتنی ایسی ہیں جو کم از کم مجھ سے طالب علم کو تضادات اور ابہامات نظر آتی ہیں، انہیں بیان کرنے کے لیے ایک مستقل مضمون درکار ہے، لیکن چونکہ ہمارا مقصد نہ تو کسی کی تنقیص ہے اور نہ ہی کسی شخصیت کی تمجید، اس لیے یہاں اس بحث سے صرفِ نظر کرتے ہوئے صرف ایک بات کی طرف اشارہ ضروری سمجھتے ہیں جسے فاضل مضمون نگار نے ایک طرح سے چیلنج کے انداز میں پیش کیا ہے۔

ان کی اس بات کی طرف کی آنے سے پہلے یہ بات ذہن میں رہنا ضروری ہے کہ روایتی طور پر بنک کا کام یہ ہے کہ وہ خود اشیا یا خدمات کے کاروبار میں ملوث نہیں ہوتا، بلکہ صرف اور صرف پیسے کا لین دین کرتا ہے۔ ایک طرف سے پیسہ کم شرحِ سود پر لیتا اور دوسری طرف زیادہ شرحِ سود پر دیتا ہے۔ اسلامی نقطۂ نگاہ سے زر (money) بذاتِ خود ایسی چیز نہیں کہ اس کے لین دین کو نفع کمانے کا ذریعہ بنایا جائے۔ نفع کمانے کا طریقہ تجارت ہے جس کے لیے اشیا یا خدمات کے لین دین میں خود یا اپنے وکیل کے ذریعے ملوّث ہونا ضروری ہے۔ (اس نکتے کی زیادہ وضاحت خود مولانا کے لکھے ہوئے سپریم کورٹ کے سود کے خلاف فیصلے میں موجود ہے)۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامی بینکاری میں بنک کبھی بھی محض پیسے پر نفع نہیں لیتا بلکہ یا تو خود کسی کاروبار میں مضارب یا شریک بن کر حصہ لیتا ہے یا اشیا یا خدمات فراہم کر کے اس پر نفع لیتا ہے۔ جناب مغل صاحب نے یہ تأثر دینے کی کوشش کی ہے کہ مجوّزینِ بینک کو محض ایک زری ثالث سمجھتے ہیں، بینک کی دیگر اہم خصوصیات جیسے اس کا جز و محفوظاتی طریقے سے کام کرنا، تخلیقِ زر کا باعث بننا وغیرہ سے یہ علما واقف نہیں ہیں۔ صحیح صورتِ حال سے ناواقفیت کی وجہ سے علما غلط سوال قائم کر کے اس کا غلط جواب دے رہے ہیں۔ انہوں نے مولانا محمد تقی عثمانی سمیت تمام علما کے بارے میں یہ تأثر دینے کی کوشش کی ہے کہ ان کے نزدیک بینک محض زری ثالث کا کردار ادا کرتا ہے، اس کے علاوہ کچھ نہیں۔ اس کے لیے انہوں نے مولانا عثمانی کی ایک عبارت نقل کی ہے: ''مروّجہ [روایتی، سودی] بنکاری میں بینک کی حیثیت محض ایک ایسے ادارے کی ہے جو روپے کا لین دین کرتا ہے۔'' اس کے ساتھ ہی مولانا کی کتاب کے ص ۱۱۶ سے وہ عبارت نقل کی ہے جس میں انہوں نے بنک کے وظائف گنواتے ہوئے تخلیقِ زر کا بھی ذکر کیا ہے۔ جناب مغل کے خیال میں یہ ایسا تضاد ہے جسے رفع کرنا مجوّزین کے ذمہ ہے، اس لیے کہ بقول ان کے، اگر بینک محض روپے کے لین دین کا ادارہ ہے تو وہ تخلیقِ زر کا باعث کیسے بن سکتا ہے؟ اس موقع پر ہم حافظ شیرازی کے الفاظ میں یہی عرض کر سکتے ہیں:

سخن شناس نہ ای دلبرا خطا این جاست

اگر مجھے معلوم ہوتا کہ جناب مغل صاحب کچھ درسِ نظامی بھی پڑھے ہوئے ہیں تو ان سے صرف ایک جملے میں

بات کرتا کہ 'محض' کا لفظ حصر حقیقی کے لیے نہیں، حصرِ اضافی کے لیے ہے۔ بات وہی ہے جو اوپر عرض کی گئی کہ مولانا عام بنکوں اور اسلامی بنکوں میں فرق بیان کر رہے ہیں کہ عام بنکوں کا بنیادی وظیفہ یہ ہوتا ہے کہ وہ صرف روپے کا لین دین کرتا ہے، یعنی اشیا وخدمات کی تجارت کا نہیں، چنانچہ شروع شروع میں بعض جگہوں پر اسلامی بنکوں کو یہ قانونی دشواری بھی پیش آئی کہ بنک تو خود کاروبار کر ہی نہیں سکتا جبکہ اسلامی بینکاری میں بنک کرتا ہی کاروبار ہے، تو عام روایتی بنکوں کے بارے میں 'محض' کا لفظ اشیا وخدمات کے کاروبار کی نفی کے لیے ہے نہ کہ تخلیق زر وغیرہ دیگر کرداروں کی نفی کے لیے۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ فاضل مرتب (راقم الحروف کے چھوٹے بھائی) مفتی محمد مجاہد شہید 'محض' کا لفظ 'روپے' کے ساتھ ذکر کر دیتے اور جملہ یوں ہوتا 'محض روپے کا لین دین کرتا ہے [یعنی اشیا وخدمات کا نہیں]'' --جیسا کہ اسی سے چند جملے آگے خود مولانا عثمانی کی اسی طرح کی عبارت ہے-- تو بات زیادہ واضح ہو جاتی۔ پھر بھی جس شخص کو مذکورہ پس منظر سے اور روایتی اور اسلامی بینکوں کے درمیان اس فرق سے آگہی ہو، وہ خود بات کو درست طریقے سے سمجھ سکتا ہے اور اگر اس پس منظر سے صرفِ نظر بھی کر لیا جائے تب بھی مولانا کے اگلے جملے سے ہی مفہوم بہت واضح ہو جاتا ہے۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہاں مولانا کا پورا پیرا گراف نقل کر دیا جائے:

> ''چنانچہ مروّجہ نظام بنکاری میں بنک کی حیثیت محض ایک ایسے ادارے کی ہے جو روپے کا لین دین کرتا ہے، اسے اس بات سے سروکار نہیں ہے کہ اس روپے سے جو کاروبار ہو رہا ہے اس کا منافع کتنا ہے اور اس سے کس کو فائدہ اور کس کو نقصان پہنچ رہا ہے؟
>
> اسلامی احکام کی رو سے بنک ایسے ادارے کی حیثیت میں باقی نہیں رہ سکتا جس کا کام صرف روپے کا لین دین ہو، اس کے بجائے اسے ایک ایسا تجارتی ادارہ بنانا پڑے گا جو بہت سے لوگوں کی بچتوں کو اکٹھا کر کے ان کو براہِ راست کاروبار میں لگائے اور وہ سارے لوگ جن کی بچتیں اس نے جمع کی ہیں، براہِ راست اس کاروبار میں حصہ دار بنیں اور ان کا نفع نقصان اس کاروبار کے نفع نقصان سے وابستہ ہو جو ان کے سرمائے سے بالآخر انجام دیا جا رہا ہے، لہٰذا سودی بنکاری کے متبادل جو انتظام تجویز کیا جائے گا، اس پر یہ اعتراض نہ ہونا چاہیے کہ بنک نے اپنی سابقہ حیثیت ختم کر دی ہے، اور وہ بذاتِ خود ایک تجارتی ادارہ بن گیا ہے، کیونکہ اس کے بغیر وہ ضرورت [یعنی سود کا خاتمہ] پوری نہیں ہو سکتی جس کی وجہ سے متبادل نظام کی تلاش کی جا رہی ہے۔''

حیرت ہے کہ فاضل مضمون نگار سے اگلی ہی عبارت بلکہ اگلے ہی جملے سے صرفِ نظر کیسے ہو گیا۔

حقیقت یہ ہے کہ جس نے مولانا محمد تقی عثمانی کی کتابوں اور غیر سودی بنکاری پر ان کے اور دیگر علما کے مواد کا سرسری سا بھی مطالعہ کیا ہو، وہ اندازہ لگا سکتا ہے کہ انڈا پہلے یا مرغی جیسی یہ بحث کہ ''بچتیں قرضوں کو جنم دیتی ہیں یا قرضے بچتوں کو'' کے علاوہ فاضل مضمون نگار نے بنکاری کے حوالے سے جن حقائق کی نشان دہی کی ہے، ان میں سے بیشتر ایسے ہیں جن سے مولانا یا دیگر مجوّزین غافل نہیں ہیں، مثلاً یہ کہ بنک تخلیق زر کا باعث بنتے ہیں، وہ محض کمپیوٹر کی یادداشت میں زر

تخلیق کرتے اور اس پر نفع کماتے ہیں جس کی وجہ سے بنیادی زر (کرنسی) کے مقابلے میں بنکوں کے تخلیق کردہ زر کا تناسب بہت زیادہ ہو جاتا ہے۔ (اس پہلو پر مولانا کے سپریم کورٹ کے فیصلے میں تفصیل سے روشنی ڈالی گئی ہے جس کا اردو ترجمہ بھی دستیاب ہے) اور یہ کہ بنک کل محفوظاتی کی بجائے جز محفوظاتی طریقے سے کام کرتے ہیں، یعنی کھاتہ داروں کی جتنی رقوم ان کے پاس ہوتی ہیں، ان کا کچھ حصہ رکھ کر باقی قرض دے دیتے ہیں، اور یہ کہ بیشتر حالات میں کھاتہ دار کو بھی اپنے کھاتے پر چیک جاری کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ اس طرح سے وہ اپنی قوّتِ خرید سے پورے طور پر دستبردار نہیں ہوتا اور یہ کہ checkable deposits یا IOU,s کی وجہ سے دیون کی رسیدیں بھی ادائیگیوں کے لیے استعمال ہوتی ہیں بلکہ اصل کرنسی کی بجائے ان کا استعمال زیادہ ہوتا ہے۔ اس طرح کے بیشتر نکات وہ ہیں جن سے مجوّزین غافل نہیں ہیں۔ اس پر ان حضرات خصوصاً مولانا عثمانی کی عبارات پیش کی جا سکتی ہیں، بلکہ یہ تو ایسی باتیں ہیں جن سے انٹر یا گریجویٹ کی سطح کی بینکنگ یا کامرس پڑھنے والا بھی ناواقف نہیں ہو سکتا، ہاں البتہ بعض چیزوں کے تجزیے اور ان کے آثار کے بارے میں زاویہ نگاہ کا فرق ہو سکتا ہے۔ جناب فاضل مضمون نگار کا زاویۂ نگاہ اپنی جگہ محترم اور ان کی کاوش اپنی جگہ قابلِ قدر، لیکن یہ فرق بظاہر رائے کا فرق ہوگا، واقفیت یا ناواقفیت کا نہیں۔ اصل دیکھنے کی چیز یہ ہے کہ جس پہلو کی طرف توجہ دلائی جا رہی ہے، اس کا حکمِ شرعی پر بھی کوئی اثر پڑتا ہے یا نہیں۔ اس معاملے میں حرفِ آخر دلیلِ شرعی ہی ہو سکتی ہے نہ کہ کوئی معاشی جائزہ۔ ہم بڑی بے صبری کے ساتھ تین قسطوں تک اس بات کا انتظار کرتے رہے کہ جناب مغل صاحب آخر میں یہ بتائیں گے کہ جن پہلوؤں کی طرف انہوں نے توجہ دلائی ہے اور جن کے بارے میں ان کا کہنا ہے کہ مجوّزین ان سے ناواقف ہیں، ان پہلوؤں کا حکم شرعی پر کیا اثر مرتب ہوگا، یہ بات وہ شرعی دلیل سے ثابت کریں گے، لیکن ان کے مضمون کی آخری قسط پڑھ کر اس حوالے سے بہت مایوسی ہوئی، اس لیے کہ شرعی دلیل کے حوالے سے جناب مغل صاحب کا مضمون بہت ہی تشنہ ہے۔

مذکورہ مضمون کے مطالعے سے عمومی تاثر یہ ملتا ہے کہ جو لوگ بنک کو زری ثالث سمجھتے ہیں، وہ امرِ واقعہ کے اعتبار بہت بڑی غلط فہمی کا شکار ہیں۔ اگر اس سے مراد یہ ہے کہ بنک کے زری ثالثی کے کردار کے علاوہ اس کے کسی اور کردار کی نفی کرنا غلط ہے تو یہ بات تو درست ہے، لیکن یہ ممکن نہیں ہے کہ کوئی صاحبِ علم جو بینکنگ وغیرہ کے بارے میں تھوڑی بہت معلومات رکھتے ہوں، وہ اس غلط فہمی کا شکار ہوں، اس لیے کہ زری ثالثی کے علاوہ بنک کے کئی کردار تو بہت معروف اور واضح ہیں۔ فاضل مضمون نگار نے سب سے زیادہ زور بنک کے تخلیق زر کے کردار پر دیا ہے، مجوّزین میں سے مولانا محمد تقی عثمانی کی کتاب ''اسلام اور جدید معیشت وتجارت'' میں بھی بنک کے اس کردار کا تذکرہ ان لفظوں میں شروع کیا گیا ہے: ''بنک کا ایک اہم کردار جس کا ذکر یہاں بہت ضروری ہے وہ یہ ہے کہ بنک پہلے سے موجود زر میں اضافہ کر کے زر کے پھیلاؤ کو بڑھاتا ہے، اور زر کی رسد میں اضافے کا کام انجام دیتا ہے....'' اور اگر مراد یہ ہے کہ بنک عام ڈپازیٹر اور قرض حاصل کرنے والوں کے درمیان واسطہ بننے کا فریضہ انجام دیتا ہے (اگرچہ اس کے ساتھ دیگر وظائف بھی انجام دیتا ہے) تو یہ ایک ایسی حقیقت ہے جس کا کوئی شخص انکار نہیں کر سکتا، اس کے لیے زیادہ تعلیم اور

مطالعے کی بھی ضرورت نہیں۔ کسی بھی بنک کی کسی اہم برانچ میں چند گھنٹے گزار کر وہاں ہونے والوں کاموں کا مشاہدہ کرنا ہی اس حقیقت کے ادراک کے لیے کافی ہو سکتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ مذکورہ مضمون پڑھ کر اوّل وہلہ میں تو ہم بھی کچھ مرعوب ہو گئے تھے، ہمیں تجسس پیدا ہوا تھا کہ ممکن ہے اب تک بینکنگ کی جو ماہیت سمجھی جا رہی ہے، وہی غلط ہو۔ اس صورت میں اپنی پوری سوچ پر نظرِ ثانی کرنی چاہیے۔ اس کی ایک وجہ یہ تھی کہ چونکہ ان علما کا اصل میدان اسلامی علوم ہی ہیں، معاشی علوم ان کا اصل موضوع نہیں ہیں، اس لیے ممکن ہے کہ دنیا بہت آگے جا چکی ہو اور زری ثالث ہونے کی بنک کی یہ خصوصیت اتنی کم حیثیت ہو گئی ہو کہ ناقابلِ ذکر ہو گئی ہو اور ان علما کو ہونے والی تبدیلی کا پتا ہی نہ چلا ہو اور وہ پرانی پوزیشن پر ہی کھڑے ہوں، لیکن تھوڑی سی مراجعت سے اندازہ ہوا کہ بنک کی تعریف میں اس کی اس خصوصیت کا ذکر صرف بعض مجوّزین نے ہی نے نہیں کیا۔ جن کے بارے میں مغل صاحب کو شکوہ ہے کہ وہ سنی سنائی یا دوسرے تیسرے درجے کے مراجع سے حاصل کردہ باتیں کرتے ہیں۔ بلکہ اس کا ذکر ایسے جدید مراجع میں بھی موجود ہے جن کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ سنی سنائی باتوں یا دوسرے تیسرے درجے کے مراجع پر انحصار کرنے والے یا معاشی علوم میں جدید رجحانات سے ناواقف ہیں۔ بطور مثال یہاں چند حوالے پیش کیے جاتے ہیں۔ انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا (ڈیجیٹل ایڈیشن ۲۰۰۷ء) میں بنک کی تعریف کرتے ہوئے کہا گیا ہے:

an institution that deals in money and its substitutes and provides other financial services. Banks accept deposits and make loans and derive a profit from the difference in the interest rates paid and charged, respectively.

دی اوکسفرڈ ڈکشنری آف اکنامکس میں بنک تعریف ان لفظوں میں کی گئی ہے:

A financial institution whose main activities are borrowing and lending money. Banks borrow by accepting deposits from the general public or other financial institutions.

ایک آن لائن بزنس ڈکشنری میں بنک کی تعریف ان لفظوں میں کی گئی ہے:

Establishment authorized by a government to accept deposits, pay interest, clear checks, make loans, act as an intermediary in financial transactions, and provide other financial services to its customers.

http://www.businessdictionary.com/definition/bank.html (last visited 02/10/2010)

ویکیپیڈیا والوں نے بنک کی تعریف ان لفظوں میں کی ہے:

A bank is a financial institution that accepts deposits and channels those deposits into lending activities.

مزے کی بات یہ ہے کہ مجوّزین کے نظریۂ بینکاری کی بات کرتے ہوئے انہیں یہ تضاد محسوس ہوتا ہے کہ بنک اگر محض زر کی لین دین کا کام کرتا ہے تو وہ تخلیق زر کا کام کیسے کرتا ہے، لیکن مضمون کے آخر میں جا کر انہیں خود احساس ہو جاتا ہے کہ تخلیق زر درحقیقت زر کے لین دین کی ہی ایک خاص شکل کا نتیجہ ہے، اس لیے وہ بینکنگ کی ساری خرابیاں ذکر کر کے ان سب کا 'سہرا' اسی زری ثالثی والی خصوصیت کے سر باندھتے ہیں، چنانچہ مضمون کی آخری قسط میں اپنے موقف کے اثبات کے لیے چند بنیادی مقدمات کا ذکر کرتے ہوئے وہ فرماتے ہیں:

''جب تک اکانومی میں ایک ایسا ایجنٹ موجود رہے گا جو بیک وقت لوگوں سے رقم (deposits) وصول بھی کرے اور ادھار (financing) بھی دے، اس وقت تک 'فرضی زر کی تخلیق' کا عمل جاری رہے گا اور یہ ایجنٹ (یا ادارہ) لازماً (جعلی) 'قرض کی رسید' (promise of payment) کو آلۂ مبادلہ (means of payment) کی حیثیت دے کر اصل زر کے خاتمے کا باعث بنے گا۔''

آگے چل کر مزید کہتے ہیں:

''یہ ناممکن ہے کہ اکانومی میں ایک شخص قرض دینے اور ڈپازٹس وصول کرنے کا کام بھی کر رہا ہو مگر قرض کی رسید بطور آلۂ مبادلہ استعمال نہ ہو رہی ہو۔''

قطع نظر اس سے کہ ابھی ذکر کردہ مختصر سی عبارتوں میں کتنے مغالطے ہیں، ان میں یہ بات بہرحال تسلیم کی جا رہی ہے کہ بینک کا اصل کردار رقوم وصول کرنا اور ادھار دینا ہے اور خود ان کے خیال میں بنک جن بنیادی خرابیوں پر مشتمل ہے، ان کی بنیاد بھی اس کا یہی زری ثالثی والا کردار ہے۔ گویا پہلے یہ کہا جا رہا تھا کہ بنک اگر محض زر کا لین دین کرتا ہے تو تخلیقِ زر کیسے کر سکتا ہے اور اب کہا جا رہا ہے کہ چونکہ وہ زر کا لین دین کرتا ہے، اس لیے لازماً تخلیقِ زر کا کام بھی کرے گا!

(جاری)

مولانا مفتی محمد زاہد*

بلاسود بینکاری کا تنقیدی جائزہ

منہجِ بحث اور زاویۂ نگاہ کا مسئلہ (۳)

اسلامی یا غیر اسلامی ہونے میں اصل اہمیت دلیلِ شرعی کی ہے

اسلامی بینکاری کے موضوع پر بحث کرنے والے علما (مجوزین اور ناقدین) کا اصل میدان معاشی علوم نہیں، اس لیے اس امکان کو مسترد نہیں کیا جا سکتا کہ کسی معاشی پہلو کی طرف ان کی توجہ مبذول نہ ہوئی ہو اور وہ پہلو ایسا ہو جس سے مسئلے کا حکم تبدیل ہو جاتا ہو، ایسی صورت میں اگر کوئی ماہر معاشیات اس پہلو کی طرف توجہ دلاتے اور کسی معاشی حقیقت کے فہم میں غلطی کی نشان دہی کرتے ہیں تو اسے علمی دنیا پر احسان سمجھنا چاہئے، اور علما کو اس پر سنجیدگی سے غور کرنا چاہئے، جس سے انہوں نے کبھی انکار بھی نہیں کیا، لیکن ایسا انداز جس سے بظاہر کسی خاص شخصیت کی تجہیل کی ہوس ٹپک رہی ہو، اور اس طرح سے کھینچ تان کر کسی کی طرف خاص نظریہ منسوب کیا جا رہا ہو یہ انداز علمی مباحثے کے مزاج سے میل نہیں کھاتا، بہرحال اگر کوئی نیا ایسا پہلو سامنے آ بھی جائے جس کی طرف اب تک اہلِ علم کی توجہ مبذول نہ ہوئی ہو تب بھی یہ فیصلہ کہ اس سے حکم شرعی پر کیا اثر مرتب ہوگا دلیلِ شرعی ہی کی بنیاد پر ہوگا، جناب مغل صاحب کے مضمون کی تمہید دیکھ کر قاری یہ توقع قائم کرتا ہے کہ آگے چل کر اسلامیت یا غیر اسلامیت کی بحث میں مسئلے پر بہت اوپر کی سطح سے روشنی ڈالی جائے گی، اب تک ہمیں درمختار اور ہدایہ وغیرہ کی سطح کی بحثیں دیکھنے کو ملتی تھیں، اب شاہ ولی اللہ، شاطبی اور ابن القیم کی سطح کی بحث سے مستفید ہونے کا موقع ملے گا، اور علم کے نئے باب وا ہوں گے، لیکن مضمون کے آخر میں جا کر جب اصل موضوع یعنی اسلامیت یا غیر اسلامیت کی بحث آتی ہے تو ہم دیکھتے ہیں کہ دلیلِ شرعی کے حوالے سے زید بن ثابتؓ کے ایک اثر اور ایک آیتِ کریمہ جس سے کوئی ادنی عالم بھی ناواقف نہیں ہو سکتا کے علاوہ کوئی اور دلیل پیش کرنے کی بجائے اسلامیت یا غیر اسلامیت کا فیصلہ بھی اپنی معیشت دانی کے زور پر کرنے کی کوشش کرتے ہوئے نظر آتے ہیں، آگے بڑھنے سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اپنے استدلال کے لیے کسی حدیث کی کتاب سے جو اکلوتی روایت پیش کی ہے اس کا کیا حشر انہوں نے کیا ہے یہ دیکھتے چلیں۔

ان کی پیش کردہ روایت کا پس منظر یہ ہے کہ فقہ اسلامی کے مطابق جب کوئی شخص کسی چیز کو خرید کر آگے بیچنا

* شیخ الحدیث جامعہ اسلامیہ امدادیہ فیصل آباد۔ zahidimdadia@yahoo.com

چاہتا ہے تو ضروری ہے کہ پہلے اس پر قبضہ کرے، قبضہ کیے بغیر خریدی ہوئی چیز کو آگے بیچنا جائز نہیں ہے، اتنی بات پر فی الجملہ فقہا کے ہاں اتفاق پایا جاتا ہے، تاہم یہ اصول کن اشیا پر لاگو ہوتا ہے اس میں کچھ اختلاف ہے، خوردنی اشیا (طعام) کے بارے میں تقریباً تمام فقہا متفق ہیں کہ قبضہ کیے بغیر ان کی بیع جائز نہیں ہے، البتہ طعام میں بھی ایک صورت میں اختلاف ہے، وہ یہ کہ ایک شخص نے اس بیچے جانے والے طعام کو نہ تو خریدا ہے اور نہ ہی کسی عقدِ معاوضہ کے ذریعے وہ اسے حاصل ہوا ہے، بلکہ اسے وہ غذائی جنس عطیہ وغیرہ کے طور پر حاصل ہوئی ہے، آیا اسے آگے بیچنے کے لیے بھی قبضہ ضروری ہے یا نہیں، اس میں امام مالکؒ کے دو قول منقول ہیں (حنفیہ کے نزدیک تمام منقولہ اشیا میں ہر حال میں قبضہ ضروری ہے) ایک یہ کہ ایسے طعام کی بیع سے پہلے بھی قبضہ ضروری ہے، دوسرا یہ کہ اس میں بیع کے جواز کے لیے قبضہ ضروری نہیں ہے، موطا سے بظاہر پہلا قول معلوم ہوتا ہے، اس سلسلے میں امام مالکؒ نے زید بن ثابتؓ کا ایک اثر پیش کیا ہے۔

اس اثر کا واقعہ یہ ہے کہ حضرت معاویہؓ کے دور میں جب مروان مدینہ منورہ کا والی تھا اس زمانے میں جن جن لوگوں کو بیت المال سے غذائی اشیا کی متعین مقدار ملنی ہوتی تھی ان کے نام ایک رسید لکھ دی جاتی تھی، 'الجار' نامی ایک بندرگاہ پر یہ اجناس جمع ہوتی تھیں، وہاں سے لوگ یہ رسیدیں دکھا کر اپنا اپنا حق یا عطیہ وصول کر لیا کرتے تھے، اس لیے ان رسیدوں کو 'صکوک الجار' کہا جاتا تھا، بعض لوگ ایسا بھی کرتے کہ ان رسیدوں کی پشت پر جو طعام ہوتا تھا عملاً ان پر قبضہ کرنے سے پہلے ہی ان کی خرید و فروخت شروع کر دیتے، (جو امام مالک کے ایک قول کے مطابق جائز اور ایک کے مطابق ناجائز ہے) اسی طرح کا عمل ایک دفعہ مروان کی گورنری کے زمانے میں حضرت زید بن ثابتؓ نے ہوتے ہوئے دیکھا کہ لوگ اس طعام کی خرید و فروخت کر رہے ہیں، زید بن ثابت اور ایک اور صحابی نے اس بارے میں مروان سے بات کی، اس نے ان تمام بیوع کو واپس کرنے کا حکم جاری کیا (تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو موطا امام مالک مع شرح اوجز المسالک از شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا کاندھلویؒ ۲۰۲/۱۱) یہ پس منظر ذہن میں رکھنے کے بعد موطا کی اصل عبارت اور جناب زاہد صدیق مغل صاحب نے اسے جس انداز سے پیش کیا ہے اسے ذرا ملاحظہ فرمائیں:

> عن مالك أنه بلغه أن صكو كا خرجت للناس في زمان مروان بن الحكم من طعام الجار، فتَبايَع الناسُ تلك الصكوكَ بينهم قبل أن يستوفوها ، فدخل زيد بن ثابت ورجل من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على مروان بن الحكم ، فقالا : أتحل بيع الربا يا مروان؟ فقال : أعوذ بالله وما ذاك؟ فقالا : هذه الصكوك تبايَعَها الناسُ ، ثم باعوها قبل أن يستوفوها ، فبعث مروان الحرس يبغونها من أيدي الناس ويردونها إلى أهلها

اب ذرا دیکھیے جناب مغل صاحب اس واقعے کو کیسے نقل کرتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

''مروان بن حکم کے دور میں <u>جب مرکز سے رقم (درہم و دینار) پہنچنے میں تاخیر ہوئی تو صوبے کے گورنر</u>

نے لوگوں کو بازار کی اشیا خریدنے کے لیے رسیدیں جاری کردیں جنہیں لوگوں نے خریدنا اور بیچنا شروع کر دیا۔ حضرت زید بن ثابتؓ نے مروان سے کہا کہ کیا تم سود کو حلال کر رہے ہو؟ مروان نے کہا کہ میں اس چیز سے خدا کی پناہ چاہتا ہوں۔ آپ نے فرمایا کہ پھر یہ رسیدیں کیا ہیں جنہیں لوگ خرید اور بیچ رہے ہیں؟ اس کے بعد مروان نے وہ رسیدیں لوگوں سے واپس لے لیں۔'' (الشریعہ مارچ ۲۰۱۰ء ص۳۲)

اس میں خاص طور پر خط کشیدہ الفاظ پر غور فرمائیں اور ان کا اصل عربی عبارت کے تقابل فرمائیں، یہ بات کہ مرکز سے رقم (درہم و دینار) آنے میں تاخیر ہوگئی تھی نہ معلوم کہاں سے اخذ کر لی، جبکہ روایت میں صراحتاً طعام کا ذکر ہے، اور سیاق وسباق میں بھی وہی روایات ہیں جن میں طعام کی قبضے سے پہلے بیع کے احکام مذکور ہیں، گویا بات مبیع کی رسید کی ہو رہی ہے اور اسے منطبق کر دیا گیا ہے ثمن کی رسید پر، حالانکہ مبیع کا عقد کے وقت قبضے میں ہونا تو شرط ہے ثمن کا پاس ہونا کسی فقیہ کے نزدیک بھی شرط نہیں ہے، نیز یہ بات کہ صوبے کے گورنر نے بازار سے اشیا خریدنے کے لیے رسیدیں جاری کردیں نہ معلوم کن الفاظ سے اخذ کی گئی ہے، خط کشیدہ عبارت سے معلوم ہوتا ہے جیسے روایت کو کھینچ تان کر بلکہ الٹ معنی پہنا کر یہ باور کرانے کی کوشش کی گئی ہو کہ گورنر نے آج کی طرح کا کوئی کاغذی زر جاری کیا تھا، حیرت کی بات یہ ہے کہ پورے مضمون میں ہر ہر بات کا باقاعدہ حوالہ دینے کا اہتما کیا گیا ہے لیکن اس روایت کے بارے میں بتانے کی ضرورت نہیں سمجھی گئی کہ یہ موطا میں کہاں ہے، اس کے باوجود ہم کسی کی نیت کے بارے میں بدگمانی کرنے میں جلد بازی نہیں کر سکتے، اس لیے کہ روایتی فقہ سے بالاتر ہو کر 'اجتہاد' کا شوق رکھنے والے علوم اسلامیہ سے غیر وابستہ حضرات کے اس طرح کے لطیفے کوئی نئی بات نہیں ہے، اور عموماً یہ حضرات تراث فہمی کی صلاحیت کی اس کمی کو اپنے لیے عیب بھی نہیں سمجھتے، ان کے نزدیک ان کے حقِ اجتہاد کے لیے یا اسلامیت وغیر اسلامیت پر بحث کے لیے اتنی بات ہی کافی ہوتی ہے کہ وہ کسی جدید علم کے ماہر اور ڈگری یافتہ ہیں، کوئی بعید نہیں کہ جن صاحب نے بھی یہ ترجمہ کیا ہو انہوں نے 'صکوک' کے معنی کسی جدید عربی ڈکشنری میں دیکھ لیے ہوں اور اس میں مزید 'اجتہاد' کر کے اسے مذکورہ روایت پر منطبق کر دیا ہو۔

غلطی کی وجہ جو بھی ہو، بحیثیت مجموعی مضمون کے شرعی پہلو کو دیکھ کر یہ خیال ضرور ہوتا ہے کہ کیا ہی اچھا ہوتا کہ فاضل مضمون نگار بینکنگ کے معاشیاتی پہلو پر اپنا تجزیہ پیش کر کے اہلِ علم کے سامنے یہ سوال رکھ دیتے کہ اس پر غور کیا جائے کہ ان امور کا جن کی یہاں نشان دہی کی گئی ہے حکم شرعی پر اثر مرتب ہوتا ہے یا نہیں، اگر ایسا ہوتا تو ان کے مضمون کی وقعت موجودہ حالت سے کہیں زیادہ ہوتی جس میں انہوں نے اسلامیت یا غیر اسلامیت کے بارے میں بھی اپنی رائے کو حتمیت کے ساتھ پیش کرنا اور تمام علما (مجوّزین و ناقدین) کی منہجی غلطی کی نشاندہی کو ضروری سمجھا ہے۔ آخر میں انہوں نے یہ بھی فرما دیا ہے کہ دَین کی بیع کے بارے میں احکام علما کے لیے اجنبی نہیں ہیں۔ بات ٹھیک ہے، علما کیا' قدوری اور ہدایہ بھی سمجھ کر پڑھا ہوا طالب علم جانتا ہے کہ دیون کے بارے میں تصرفات کے مستقل احکام ہیں، جیسے بیع الدین، بیع بالدین، حوالۃ الدین مقاصہ وغیرہ۔ افسوس ہے کہ مضمون نگار صاحب نے ان سب کو گڈ مڈ کر دیا ہے۔ اگر وہ دَین کے

انہی احکام کی بات کر رہے ہیں جو علما کے لیے اجنبی نہیں ہیں تو پھر گھوم پھر کر بات وہیں آ گئی کہ جواز عدم جواز کا فیصلہ عقود کی فقہی نوعیت کی بنیاد پر ہوگا۔ ایسی صورت میں مسئلہ بہت آسان ہو جاتا ہے اور اتنی لمبی تمہید کی بجائے وہ بآسانی کسی ایسے کام کی نشان دہی کر سکتے تھے جو مروجہ اسلامی بینکنگ میں ہوتا ہے اور وہ دَین کے ان احکام کے خلاف ہے جو فقہ اسلامی میں معروف ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ دَین میں تصرف کے خاص احکام ہیں جو فقہِ اسلامی میں تفصیل سے مذکور ہیں، لیکن اسلامی بینکاری میں ان کی خلاف ورزی کی کوئی مثال ہمارے سامنے نہیں ہے اور نہ ہی غالباً اس بینکاری پر فقہی حوالے سے تنقید کرنے والوں نے کوئی ایسا مسئلہ ابھی تک اٹھایا ہے۔

اگر ان کی مراد یہ ہے کہ کرنسی نوٹ بذاتِ خود قرض کی جعلی رسید ہے، اس لیے اس کے ذریعے معاملات کرنا ناجائز ہے-جیسا کہ حضرت زید بن ثابتؓ کے اثر کی اپنی تشریح سے وہ ثابت کرنا چاہتے ہیں- تو یہ ایک ایسی بات ہے جو تمام علما کی رائے کے خلاف ہے، اس لیے کہ اوّل تو دنیا بھر کے علما کی بہت واضح اکثریت فقہی تکییف میں کرنسی نوٹوں کو یا تو ثمن عرفی قرار دیتی ہے یا اس سے بھی آگے بڑھ کر انہیں بعینہ سونا چاندی کے قائم مقام قرار دیتی اور وہی احکام ان پر جاری کرتی ہے۔ او آئی سی کی مجمع الفقہ الاسلامی، رابطۃ العالم الاسلامی کی المجلس الفقہی الاسلامی اور اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا سمیت تقریباً تمام قابلِ ذکر فقہی فورمز کا یہی فیصلہ ہے۔ برصغیر کے ذرا قدیم علما میں مولانا عبدالحی لکھنوی، ان کے شاگرد مولانا فتح محمد اور مولانا احمد رضا خاں بریلوی کی بھی یہی رائے تھی۔ اگر چہ برصغیر کے بعض کبارِ علما کی رائے یہ بھی رہی ہے کہ کرنسی نوٹ پر سونے چاندی کی رسید کے احکام جاری ہوں گے، لیکن ایک تو اب وقت گزرنے اور عرف اور امرِ واقعہ میں نمایاں تبدیلی آنے کے ساتھ ساتھ یہ بہت ہی اقلیتی نقطۂ نظر بنتا جا رہا ہے، چنانچہ شیخ الحدیث مولانا سلیم اللہ خاں کی سرپرستی اور دارالافتا جامعہ فاروقیہ کراچی کی نگرانی میں تیار ہونے والی فتاویٰ محمودیہ کی تعلیقات میں ہے:

''دورِ حاضر کے اکثر علمائے کرام کا اس بات پر اتفاق ہو گیا ہے کہ اب یہ نوٹ قرض کی دستاویز کی حیثیت نہیں رکھتے بلکہ اس پر مروّجہ سکّوں کے احکام جاری ہوں گے'' (فتاویٰ محمودیہ ۹/۳۸۶ مطبوعہ جامعہ فاروقیہ کراچی)

دوسرے یہ کہ جن علما نے اسے رسید کے حکم میں شمار بھی کیا ہے، انہوں نے بھی ان نوٹوں کے ساتھ لین دین سے منع نہیں کیا۔ اس صورت میں مطلب یہ بنتا ہے کہ جناب مضمون نگار نہ صرف یہ کہنا چاہتے ہیں کہ علما سے بینکاری کو معاشی پہلو سے سمجھنے میں غلطی لگی ہے بلکہ دیون کے شرعی احکام سمجھنے میں بھی غلطی لگی ہے، بلکہ اس بارے میں پوری کی پوری فقہ اسلامی غلط پوزیشن پر کھڑی ہے۔ اگر وہ واقعی یہی کہنا چاہتے ہیں تو یہ بات انہیں کھل کر کہنی چاہیے اور اس پر مضبوط دلیل شرعی بھی پیش کرنی چاہیے، اس لیے کہ کرنسی نوٹ یا بینکوں کے چیک وغیرہ کے ذریعے معاملاتِ مالیہ میں ادائیگی کو کسی نے بھی ناجائز قرار نہیں دیا۔ زیادہ سے ان کے ذریعے ادائیگی پر مرتب ہونے والے بعض احکام میں بحث ہو سکتی ہے، مثلاً یہ کہ بینک چیک پر قبضہ ثمن پر قبضہ تصوّر ہوگا یا نہیں۔ اور اگر وہ تمام علما اور پوری کی فقہِ اسلامی سے ہٹ کر کوئی رائے قائم کرنا چاہتے ہیں تو انہیں اس پر واضح دلیل تو دینی چاہیے۔ یہاں ہم دیکھ رہے ہیں کہ موطا امام مالک کے مذکورہ اثر کی غلط تشریح کے علاوہ ان کے پاس کچھ بھی نہیں ہے۔ یہ ایک الگ بحث ہے کہ زر کا بہتر سے بہتر نظام (monetary

(system) کیا ہونا چاہیے، نیز یہ کہ موجودہ نظامِ زر میں کیا کیا خامیاں ہیں۔ اس سلسلے میں مسلمان معاشی مفکرین اور مسلمان فقہا کی ایک جماعت یہ رائے رکھتی ہے کہ ہمیں طلائی معیار کی طرف دوبارہ لوٹنا پڑے گا۔ (جدید معاشی مفکرین میں سے نمساوی مکتبِ فکر Austrian school of economists کا نقطۂ نظر بھی اس سے ملتا جلتا ہے، تاہم معاشی اور اسلامی دونوں پہلوؤں سے بحث کی کافی گنجائش ہے)، لیکن اس بحث کے باوجود یہ الگ مسئلہ ہے کہ موجودہ کرنسی کے ساتھ لین دین کرنے اور اسے بطور زر استعمال کرنے کا حکم کیا ہے۔ اس کے ذریعے لین دین کرنے کے جواز پر تمام علما متفق ہیں اور اسے بذاتِ خود ثمن عرفی، ثمن اصطلاحی یا ثمن قانونی قرار دینا علما کی واضح اکثریت کی رائے ہے، چنانچہ مجمع الفقہ الاسلامی کے جس اجلاس میں کرنسی نوٹ کے خود ثمن ہونے کی متفقہ قرارداد پاس ہوئی۔ اس کی کارروائی اگر دیکھیں تو اس میں موجودہ نظامِ زر پر تنقید اور سو فیصد طلائی معیار کی طرف واپس لوٹنے کی ضرورت کی صدائے بازگشت بھی سنائی دیتی ہے، لیکن اس پر قرارداد اس لیے پیش نہیں ہوتی کہ یہ بحث موضوع سے خارج ہے۔ (ملاحظہ ہو: مجلۃ مجمع الفقہ الاسلامی، العدد الثالث) بہرحال اس سے یہ اندازہ لگانا مشکل نہیں کہ موجودہ نظامِ زر کی خامیوں سے آگاہی کے باوجود یہ علما فقہی تکییف میں کرنسی کو خود ثمن قرار دیتے ہیں، اصلی یا جعلی قرض کی رسید نہیں اور یہ کہ یہ رائے صرف مولانا محمد تقی عثمانی کی نہیں بلکہ پورے عالمِ اسلام کے علما کی بہت بڑی اکثریت کی ہے۔ ان کی اس رائے کی وجہ یہ نہیں کہ یہ سارے کے سارے جلیل القدر علما موجودہ نظامِ زر کو ہر قسم کی خامیوں سے پاک سمجھتے ہیں۔ بہرحال موجودہ نظامِ زر میں کون سی باتیں قابلِ اصلاح ہیں، یہ الگ بحث ہے اور موجودہ کرنسی کی فقہی تکییف کیا ہے اور اس کے لین دین کا حکم کیا ہے، یہ ایک الگ بحث ہے۔

حاصل یہ کہ جناب مغل صاحب نے بینکنگ کے اسلامی ہونے کے امکان کو دو بنیادوں پر مسترد کیا ہے۔ ایک یہ کہ قرض کی جعلی رسید کا لین دین درست نہیں، دوسرے یہ کہ قرض کی حقیقی رسید کے ساتھ لین دین کرنا درست نہیں۔ اسلامی غیر اسلامی ہونے کے حوالے سے ان کے پورے مضمون کا لبّ لباب یہی دو مقدمات ہیں۔ اس پر سوال یہ ہے کہ رسید سے مراد اگر خود کرنسی نوٹ ہیں تو اوّل تو علما کی بہت بڑی اکثریت شرعی احکام میں انہیں رسید ہی نہیں مانتی، خود ثمن قرار دیتی ہے۔ دوسرے یہ کہ ان کے ساتھ لین دین کو کوئی بھی عالم ممنوع قرار نہیں دیتا۔ اور اگر اس سے مراد بینکوں کی دیگر دستاویزات ہیں جیسے بینک چیک تو اول تو ان کے ذریعے ادائیگی کو بھی فقہ اسلامی میں علی الاطلاق ناجائز قرار نہیں دیا جاتا اور نہ ہی کسی عالم کی یہ رائے ہے۔ دوسرے یہ کہ اس صورت میں انہیں اسلامی بینکوں کے کسی ایسے معاملے کی نشان دہی کرنی چاہیے تھی جس میں قرض کی رسید کے مسلمہ اسلامی احکام کی مخالفت ہو رہی ہو۔

آلۂ مبادلہ اور ذریعۂ ادائیگی میں فرق

دراصل جناب مضمون نگار صاحب کو یہاں دو بڑے مغالطے لگ گئے ہیں۔ ایک یہ کہ ان سے دو چیزیں خلط ملط ہو گئی ہیں، ایک ہے کسی چیز کا آلۂ مبادلہ (medium of exchange) ہونا اور وسرا ہے ذریعۂ ادائیگی)

(means of payment) ہونا۔ پہلے پر شرعاً نقود والے احکام جاری ہوں گے اور دوسرے پر حوالہ، توکیل بالقبض وغیرہ مختلف حالات میں مختلف احکام جاری ہوں گے۔ انگریزی اصطلاحات ذکر کرتے ہوئے تو جناب مضمون نگار نے دونوں کو الگ الگ مواقع میں ذکر کیا ہے، لیکن اردو ترجمے میں دونوں کا ترجمہ 'آلۂ مبادلہ' سے کر دیا، حالانکہ مؤخر الذکر اصطلاح کا ترجمہ 'ذریعۂ مبادلہ' کی بجائے 'ذریعہ ادائیگی' ہونا چاہیے۔ پھر غالباً خود ہی اپنے کیے ہوئے ترجمے سے انہیں اشتباہ بھی ہو گیا۔ حقیقت یہ ہے کہ آلہ مبادلہ صحیح معنی میں صرف کرنسی ہی ہوتا ہے، اس لیے کہ عام معاملات میں اسی کا حوالہ دے کر اور اسی کی متعین مقدار ذکر کر کے معاملہ طے کیا جاتا ہے، مثلاً سو پاکستانی روپے یا اتنے سعودی ریال میں مَیں یہ چیز بیچ یا خرید رہا ہوں۔ یہ آپ نے کبھی نہیں سنا ہوگا کہ حبیب بنک کے سو چیک کے بدلے میں بیع ہو رہی ہو۔ نقود کے بارے میں فقہا کا یہ مسلمہ اصول ہے کہ ان کی متعین مقدار اور نوعیت کا حوالہ دینا ہی کافی ہوتا ہے، ان کا اس وقت عقد کرنے ولے کے پاس یا اس کی ملکیت میں ہونا ضروری نہیں ہوتا۔ عقد اس کے بغیر ہی صحیح ہو جائے گا اور مذکورہ نقود مذکورہ مقدار میں اس عاقد (مثلاً خریدار) کے ذمے واجب الادا ہو جائیں گے جسے فقہا کی اصطلاح میں واجب فی الذمۃ اور دَین کہا جاتا ہے۔

اب اگلا مسئلہ آتا ہے کہ اس دین کو ادا کیسے کرنا اور اس ذمہ داری سے سبک دوش کیسے ہونا ہے؟ پہلا مسئلہ کسی چیز کو ثمن بنانے یا آلہ مبادلہ کے طور پر استعمال کرنے کا تھا، دوسرا مسئلہ فراغِ ذمہ (settlement) اور ذریعہ ادائیگی کا ہے۔ اس میں بھی فقہ اسلامی کی رو سے کئی صورتیں جائز ہیں۔ مثلاً ایک صورت یہ ہے کہ جن نقود کی جتنی مقدار کا حوالہ دیا گیا تھا، انہی نقود کی اتنی مقدار دے دی جائے، مثلاً پاکستانی روپے یا سعودی ریال کے نوٹ پکڑا دیے جائیں۔ ایک صورت یہ ہو سکتی ہے کہ آپ اس کے متبادل کوئی ایک چیز دینا باہمی رضامندی سے طے کر لیں، مثلاً اتنے ریال کی بجائے اتنے پاکستانی روپے لیے اور دیے جائیں گے یا اتنے ریال کی بجائے اتنے کلو کھجوریں دی جائیں گی۔ جب عملاً اتنی کھجوریں دے دی گئیں تو فراغِ ذمہ متحقق ہو گیا۔ یہ ادائیگی یا فراغِ ذمہ (settlement) کا ایک طریقہ ہے جس کے لیے فقہ اسلامی میں مستقل احکام ہیں، کیونکہ اس صورت میں مبادلہ کی شکل بھی بن رہی ہے، اس لیے بیع الدین یا بیع بالدین کے احکام لاگو ہوں گے۔ ایک صورت یہ ہے کہ جس کے ذمے اتنے سعودی ریال واجب الادا ہیں، وہ دوسرے فریق سے کہتا ہے کہ تم مجھ سے لینے کی بجائے فلاں شخص سے لے لو۔ اسے فقہا کے ہاں حوالہ کہا جاتا ہے۔ اس کے مستقل احکام فقہ کی کتابوں میں مذکور ہیں۔

جناب فاضل مضمون نگار صاحب نے جو بینک کی رسیدوں کے ساتھ تعامل کی بات کی ہے، وہ عموماً یا تو حوالہ میں آتی ہیں یا بعض علما اسے وکالہ میں بھی داخل کرتے ہیں۔ ان کے بھی مستقل احکام ہیں۔ اگر ان احکام کی خلاف ورزی ہوگی تو اسے ہر کوئی ناجائز کہے گا، خواہ روایتی بینک کی رسید (مثلاً چیک) ہو یا اسلامی بینک کی یا بینکوں کے علاوہ کسی فرد یا ادارے کی۔ اور اگر اس میں شرعی شرائط پوری ہو رہی ہیں تو کسی بھی بینک کی رسید ہو، اس کے ذریعے ادائیگی کو سب جائز کہیں گے۔ بہر حال یہ مسئلہ فراغِ ذمہ کے طریقے اور ذریعہ ادائیگی کا ہے، آلۂ مبادلہ کا نہیں۔ ذریعۂ ادائیگی)

(means of payment or settlement میں کسی رسید کا استعمال جائز طریقے سے بھی ممکن ہے اور اس کے ناجائز طریقے بھی ہو سکتے ہیں، اس لیے یہ دعویٰ کہ بینکاری کی اسلامیت اس لیے ناممکن ہے کہ قرض کی حقیقی رسید بھی ہو، تب بھی اس کے means of payment کے طور پر استعمال کی کوئی جائز صورت نہیں ہو سکتی، ایسے دعوے پر اسلامی علوم کا ایک طالب علم حیرت ہی کا اظہار کر سکتا ہے۔

کیا تخلیقِ زر والے معاملات ہر حال میں ناپسندیدہ ہیں؟

یہاں ضمناً اس طرف بھی اشارہ کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اوپر ذکر کردہ نقود کے واجب فی الذمہ ہونے اور ادائیگی کے طریقے کی جو مثال دی گئی ہے اس میں بعض صورتوں میں عقد اور عملاً نقود کی ادائیگی کے درمیان کچھ مدت کا فاصلہ بھی ہوتا ہے، یعنی عقد آج طے ہو رہا ہے، ایک فریق کو چیز یا خدمت بھی ابھی مل گئی ہے، لیکن معاوضے میں جن نقود کا حوالہ دیا گیا ہے ان کے بارے میں طے کر لیا گیا ہے کہ ان کی اتنی مدت بعد ادائیگی ہوگی، ایسا ایسے کئی عقود میں ہوتا ہے جن کا جواز یا تو منصوص ہے یا امت میں ان کا جواز مسلمہ چلا آ رہا ہے، جیسے بیع مؤجل وغیرہ، (بحث کی آسانی کے لیے یہاں ہم وہ بیع مؤجل فرض کر لیتے ہیں جس میں طے پانے والی قیمت مارکیٹ ریٹ کے برابر ہو اور ادھار کی وجہ سے قیمت میں اضافہ نہ کیا گیا ہو) خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی زندگی کے آخری میں ایام میں کچھ خوردنی اشیا (طعام) ادھار خریدی تھیں جن کے ثمن کی ادائیگی ابھی آپ نے نہیں فرمائی تھی کہ آپ کا انتقال ہو گیا اور اسی ادھار کے عوض آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک زرہ بھی رہن رکھی ہوئی تھی۔ ایسی حالت میں گویا ایک شخص نقود (uints of currency) یا آلۂ مبادلہ والا کام تو چلا رہا ہے لیکن عملاً اس کے پاس وہ نقود، آلۂ مبادلہ یا قوتِ خرید کی نمائندگی کرنے والی چیز موجود نہیں ہیں، بلکہ اس کی طرف سے اسے بعد میں ادا کرنے کا وعدہ ہے، یہ واجب فی الذمہ نقود بعض شرعی حدود و قیود کے اندر ایک ذمہ سے دوسرے ذمہ کی طرف منتقل بھی ہو سکتے ہیں۔

اگلی بات کو مزید آسانی کے ساتھ سمجھنے کے لیے یہ بھی کہہ لیجیے کہ ایسے دیون کی رسیدیں بھی بن سکتی ہیں اور انتقالِ ذمہ کے عمل میں انہیں استعمال بھی کیا جا سکتا ہے، ایک ایسا معاشرہ جس میں بینکوں کا سرے سے وجود ہی نہ ہو اور اس میں کاغذی نوٹ کی بجائے خود دھاتی سکے چل رہے ہوں، مثلاً وہاں زر کے طور پر صرف سونے کے دینار ہی استعمال ہوتے ہوں، وہاں پر بھی مؤجل ادائیگیوں والے ان عقود کی وجہ سے یہ بات ممکن ہے کہ معاشرے میں اصل زر جتنا ہے عملاً اس سے زیادہ کا حوالہ دے کر عقود کیے جا رہے ہوں، یا یوں کہہ لیجئے کہ اصل مقدار سے زیادہ زر استعمال ہو رہا ہو، اور یوں یہ عقود تخلیقِ زر کا باعث بن رہے ہوں اور یوں تخلیقِ زر کے عمل کو مکمل طور پر جدید بینکاری کے ساتھ خاص نہیں کیا جا سکتا، مثال کے طور پر کئی صدیاں پیچھے جا کر ہم فرض کرتے ہیں کہ ایک بستی ہے جس میں کل گیارہ آدمی رہتے ہیں، اور اس میں بطور کرنسی صرف دینار استعمال ہوتے ہیں، فرض کریں بستی میں موجود دیناروں کی مقدار کل ۱۰۰ ہے، جن میں نو کے پاس دس دس دینار اور دو کے پاس پانچ پانچ دینار موجود ہیں، ان پانچ دینار والوں میں سے ایک شخص

آٹھ دینار والی اونٹنی ایک سال کے ادھار پر خرید لیتا ہے، اس لیے کہ اسے توقع ہے کہ وہ سال بھر میں اتنا غلہ اگا لے گا جس میں سے وہ اپنی ضرورت سے زائد غلہ کم از کم تین دینار میں بیچ کر اس کے پاس پہلے سے موجود پانچ دینار ملا کر آٹھ دینار کی ادائیگی کر دے گا۔

فرض کریں کہ باقی سارے لوگ بھی اپنے اپنے پاس موجود زر کو کسی نہ عقد میں استعمال کر رہے ہیں، اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس معاشرے میں عملاً جو زر استعمال ہو رہا ہے وہ ایک سو تین دینار ہے، جبکہ حسی طور پر اس کی مقدار کل سو (۱۰۰) دینار ہے، اسی طرح باقی سب لوگ بھی کئی ادھار معاملات کر رہے ہوں تو عملاً جتنے دیناروں کا حوالہ دے کر معاملات کیے جا رہے ہیں وہ اس معاشرے میں بالفعل موجود دیناروں کی مقدار سے کہیں زیادہ ہوں گے، اس طرح سے ادھار کے یہ سارے معاملات ایک معنی میں تخلیق زر کا باعث بن رہے ہیں، اور اسے فقہا کا یہ مسلمہ اصول جواز مہیا کر رہا ہے کوئی عقدِ معاوضہ کرتے وقت نقود کا قبضے یا ملکیت میں ہونا ضروری نہیں ہے، اس لیے کہ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ زید نے بعد میں جو دینار دینے ہیں اس وقت اس کے پاس نہیں ہیں انہی دیناروں کو اسی وقت کسی اور عقد میں بھی استعمال کیا جا رہا ہوگا، اور فقہا کے اس اصول کو نصوص اور تعامل امت کی تائید بھی حاصل ہے، یہ بھی ذہن میں رہے کہ تخلیقِ زر کی اصطلاح حقیقت پر پورے طور پر دلالت نہیں کرتی، اگر فقہا کی اصطلاح استعمال کریں تو ہم تخلیق زر کی بجائے تخلیقِ دَین کہہ سکتے ہیں اور اگر جدید اصطلاح استعمال کریں تو بینکوں کے عمل کے لیے مروّجہ اصطلاح (creation of credit) ہے اس کے لیے آج کل عربی میں خلق الاعتبار یا خلق الائتمان کا لفظ استعمال ہوتا ہے، یعنی کریڈٹ وجود میں لانا، اگر یہ اصول تسلیم کر لیا جائے کہ کریڈٹ تخلیق کرنے کا عمل بذاتِ خود بہت بڑی معاشی برائی (جسے اسلام کے مطابق بنائے جانے کا سرے سے امکان ہی نہیں ہے)، استحصالی حربہ اور سرمایہ دارانہ مقاصد کو پورا کرنے کا ذریعہ ہے تو یہ بات امت کی پوری کی پوری معاشی تاریخ کو گالی دینے کے مترادف ہوگی، اس لیے کہ یہ بات تو ادھار کے تقریباً ہر معاملے میں ہوگی، ادھار کے ہر معاملے میں creation of credit کے ذریعے کسی نہ کسی درجے میں زر کی رسد میں اضافہ ہوگا، اور موجودہ زر کی ویلیو میں کمی واقع ہوگی۔

اس کو آسانی کے ساتھ یوں سمجھئے کہ اوپر ذکر کردہ مثال میں پانچ دینار کا مالک جب آٹھ دینار والی اونٹنی خریدنے کا ارادہ کرے گا تو اسے اگر اونٹنی ادھار دستیاب نہ ہو تو اسے تین دینار کہیں نہ کہیں سے حاصل کرنا ہوں گے خواہ اپنی کوئی چیز مثلاً بکری اونے پونے داموں بیچ کر ہو، اس طرح سے دینار کی طرف رغبت یا اس کی ڈیمانڈ میں اضافہ ہوگا، اس طرح سے اشیا کی رسد اور اس کے بالمقابل دینار کی طلب میں اضافہ ہوگا، لیکن اگر اسی شخص کو اونٹنی ادھار دستیاب ہو جاتی ہے تو وقتی طور پر ان دیناروں کی طرف رغبت میں اور ادھار نہ ملنے کی صورت میں جو اشیا اس نے بیچنی تھیں ان کی رسد میں کمی واقع ہوگئی، اس کے نتیجے میں اشیا کی قیمت میں اضافہ اور زر کی قیمت میں کمی واقع ہوگی، اور زر کے انہی یونٹس کی قوّتِ خرید میں کمی واقع ہو جائے گی، یا یوں کہہ لیجئے کہ افراطِ زر کی کیفیت پیدا ہو جائے گی، یہ سب کچھ ادھار کے معاملے کی وجہ سے ہوا ہے، اس طرح کے معاملات کو کم تو کیا جا سکتا ہے، ختم نہیں، اسے اگر کم کرنا ہو تو کیسے اور

کتنا کرنا ہے یہ شرعی سے زیادہ تدبیری مسئلہ ہے جو کافی حد تک انتم أعلم بأمور دنیاکم میں داخل ہے، شریعت نے اسے تدبیری مسئلہ اس لیے بھی رکھا ہے کہ ضروری نہیں کہ زر کی رسد میں اضافہ ہر حال میں مضر ہی ہو بلکہ بعض حالات میں اس میں اضافہ مفید ہوتا ہے اور بعض میں کمی (عملاً ہر ملک میں مرکزی بینک تخلیق زر کے عمل کو کنٹرول کرنے کے لیے متعدد اقدامات کرتا ہے)۔

جناب مغل صاحب کا بظاہر رجحان اس طرف معلوم ہوتا ہے کہ زر (money) کو (exogenous) کی بجائے (endogenous) ہونا چاہیے۔ یہ بات اپنی جگہ اہم اور درست معلوم ہوتی ہے، خاص طور پر بعض جدید معاشی مفکرین کی یہ بات خاص توجہ کی مستحق ہے کہ زر میں ریاست کا کردار کم سے کم ہونا چاہئے، فقہا نے بھی کسی چیز کے ثمن ہونے میں عرف اور لوگوں کے قبولِ عام کو خاص اہمیت دی ہے، گویا فقہا کا نظریۂ زر عوامیت کی طرف زیادہ جھکاؤ رکھتا ہے، اگرچہ وہ ریاست کے کردار کی بالکل نفی نہیں کرتے اور نہ ہی کی جا سکتی ہے، کریڈٹ کی تخلیق کے ذریعے زر کی رسد بڑھانے کو اگرچہ بعض اوقات بہت بڑی معاشی برائی کے طور پر لیا جاتا ہے، جناب مغل صاحب نے بھی یہی انداز اختیار کیا ہے، لیکن یہ پہلو بھی خاصی توجہ کا مستحق ہے کہ اس طرح کے عقود کو جائز قرار دینے سے زر کی رسد کا معاملہ مکمل طور پر ریاست کے ہاتھ میں نہیں رہتا بلکہ کافی حد تک عوامی بن جاتا ہے، اس لیے کہ یہ عقود عام لوگوں نے کرنے ہوتے ہیں، لہٰذا ان عقود کے ذریعے عوام خود فیصلہ کرتے ہیں کہ زر کی رسد کو بڑھانا ہے یا گھٹانا، اس لیے اسلام نے اس طرح کے عقود پر شرعی مسئلے کے طور پر پابندی نہیں لگائی، اسلامی تعلیمات کا نقطۂ ترکیز کریڈٹ یا دَین کی تخلیق نہیں ہے، بلکہ اس عمل کے ذریعے نفع کمانے کا طریقہ ہے، نفع کمانے کو بھی شریعت اسلامیہ میں بالکلیہ ناجائز نہیں کہا گیا بلکہ اس کا انحصار اس کے طریقِ کار پر رکھا گیا ہے، اگر وہ معاملہ زر بمقابلہ اشیا یا خدمات ہے تو اس میں نفع جائز ہے، اور اگر زر بمقابلہ زر ہے تو ناجائز ہے، اسی کو قرآن نے أحل الله البيع و حرّم الربوا سے تعبیر کیا ہے (یہ نکتہ مزید وضاحت طلب ہے، اس پر تفصیل سے بات اس موقع پر ہوگی جب ہم تخلیقِ زر کے مسئلے پر بات کریں گے، یہاں محض اشارہ مقصود ہے)، ہاں البتہ عصر حاضر کے وہ علما جن کا غیر سودی بینکاری سے واسطہ رہا ہے انہوں نے بطور معاشی پالیسی کے اس بات کو قابلِ ترجیح قرار دیا ہے کہ تمویلی عمل میں زیادہ انحصار مداینات کی بجائے مشارکات پر ہو، اس طرح کی بات سابقہ فقہا کے ہاں شاید صراحت کے ساتھ ہمیں نہ ملے، ان علما نے غیر سودی بینکاری سے زیادہ سے زیادہ بہتر نتائج کے حصول اور انہیں مقاصدِ شریعت کے زیادہ قریب کرنے کے لیے بطور ایسی عمومی پالیسی کے کہی ہے جس کی طرف بڑھنے کو اپنا ہدف قرار دیا جانا چاہیے۔ (اس کے باوجود ان علما کو مقاصدِ شریعت کو نظر انداز کرنے اور سرمایہ دارانہ مقاصد کی پشت پناہی کا طعنہ دیا جاتا ہے)۔

حقیقی رسید اور جعلی رسید

دوسرا بڑا اشتباہ یہاں یہ ہو گیا ہے کہ بینکوں کی رسیدیں بھی دو طرح کی ہیں، ایک وہ جن کے پیچھے واقعی بینک کی کوئی

ذمہ داری ہوتی ہے وہ کسی فرضی کاروائی کا نتیجہ نہیں ہوتیں، مثلاً زید ایک بینک میں اپنا اکاؤنٹ کھلوا کر اس میں دس ہزار روپے جمع کرا دیتا ہے، اب وہ خالد کو ہزار روپے کی ادائیگی کرنا چاہتا ہے تو اپنے اکاونٹ پر خالد کے نام ہزار روپے کا چیک کاٹ دیتا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ زید اپنے بینک سے یہ کہہ رہا ہے کہ میرے لیے تمہارے ذمے جو دس ہزار روپے واجب الادا ہیں ان میں سے ہزار روپے خالد کو دیدیئے جائیں، اب اگر خالد بالفعل یہ ہزار روپے وصول نہیں کرتا بلکہ اپنے اکاؤنٹ میں جمع کرا دیتا ہے تب بھی یہ فرضی کاروائی نہیں ہے، اس لیے کہ اس صورت میں بہت مختصر سے عرصے کے اندر زید اور اس کے بینک سے یہ قوّتِ خرید خالد اور اس کے بینک کی طرف منتقل ہو جائے گی، پہلے یہ ہزار روپے زید کا اثاثہ اور اس کے بینک کی ذمہ داری تھی اب خالد کا اثاثہ اور اس کے بینک کی ذمہ داری بن گیا ہے، اب خالد اپنے اکاونٹ پر ناصر کے نام اگر ہزار روپے کا چیک کاٹتا ہے تو یہ بھی فرضی رسید نہیں ہے، اس لیے کہ اس کی پشت پر ایک حقیقی ذمہ داری موجود ہے، دوسری صورت ان رسیدوں کی وہ ہے جو کسی بینک کی طرف سے قرضہ جاری کرنے کی حالت میں ہوتی ہے، مثلاً عبدالحمید ایک بینک سے دس ہزار روپے قرض لینے کی درخواست دیتا ہے، اس کی درخواست منظور ہو جاتی ہے، اب جیسا کہ عموماً ہوتا ہے بینک کی طرف سے قرض دینے کی صورت یہ اختیار کی جاتی ہے کہ وہ عبد الحمید کے نام کا اکاؤنٹ کھول کر اس کے نام دس ہزار روپے لکھ دیتا ہے، جو عبدالحمید کے اثاثوں (assets) میں شمار ہوں گے اور بینک کی ذمہ داریوں (liabilities) میں، اب عبدالحمید دس آدمیوں سے مختلف اشیا خرید کر انہیں ادائیگی کرنے کے لیے اپنے اس اکاؤنٹ پر ان کے نام ہزار ہزار روپے کے چیک کاٹ کر انہیں دے دیتا ہے، مذکورہ مضمون میں جن جعلی رسیدوں کا ذکر کیا گیا ہے اس سے مراد بظاہر یہی صورت ہو سکتی ہیں، اس لیے کہ پہلی قسم کی رسیدیں تو کسی طرح بھی جعلی نہیں ہیں، ان کے پیچھے تو سچ مچ کی ایک ذمہ داری یا دَین ہے، لیکن مسئلہ یہ ہے کہ دوسری قسم کی رسیدوں کو بالکل جعلی مان بھی لیا جائے تو بھی اسلامی بینکوں کے عام تمویلی آپریشنز میں اس طرح کی رسیدیں سرے سے وجود میں ہی نہیں آتیں، کیونکہ یہ رسیدیں قرض دینے کی ایک شکل ہیں، اور اسلامی بنک نفع بخش تمویل کے طور پر قرض دیتا ہی نہیں ہے، وہ یا تو کسی کاروبار میں شریک ہوتا ہے یا اشیا یا خدمات فراہم کرتا ہے۔

مثال کے طور پر مرابحہ کو لے لیجیے۔ عبدالحمید دس آدمیوں سے دس چیزیں خریدنا چاہتا ہے، لیکن اس کے پاس پیسے نہیں ہیں۔ عبدالحمید ایسے ہی موقع پر (پچھلی مثال میں) جب روایتی بنک کے پاس گیا تھا تو اس نے دس ہزار روپے قرض کی منظوری دے کر دس ہزار روپے کا اکاؤنٹ کھول کر اسے چیک بک دے دی تھی، جس سے اس نے دس آدمیوں کے نام ہزار ہزار روپے کے چیک کاٹے تھے (جبکہ بنک عبدالحمید سے واپس مثلاً گیارہ ہزار لے گا)، اسلامی بنک ایسا نہیں کرے گا، وہ یہ چیزیں خود ان دس آدمیوں سے ہزار ہزار روپے میں خرید کر عبدالحمید کو گیارہ گیارہ سو میں ادھار بیچ دے گا، جس کے نتیجے میں اس کے ذمے گیارہ ہزار واجب الاداء ہو گئے، اب اسلامی بنک اپنے کلائنٹ یعنی عبدالحمید کو تو پیسے دے ہی نہیں رہا، اسے تو اشیا دے رہا ہے، لہٰذا اس طرف سے تو کسی رسید کے جاری ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ ہاں البتہ بنک ان دس آدمیوں کو جو دس ہزار کی ادائیگی کر رہا ہے وہ بظاہر چیک کے ذریعے ہوگی، یہ چیک جعلی

قرض کی رسید نہیں ہے، بلکہ ان حقیقی اشیا کا معاوضہ ہے جو انہوں نے بنک کو بیچی ہیں، اسی طرح سے یہ دس کے دس آدمی ان چیکوں کے ذریعے رقوم نکلوانے کی بجائے انہیں اپنے اکاؤنٹ میں جمع کرادیتے اور ان رقوم کے عوض خریداری کے لیے آگے مزید چیک کاٹتے ہیں، تو یہ بھی اوپر ذکر کردہ دو صورتوں میں سے پہلی قسم میں داخل ہے، جس میں خالد، زید سے چیک لے کر اسے کیش کروانے کی بجائے اپنے اکاؤنٹ میں جمع کرادیتا ہے، اسے کسی بھی طرح جعلی قرض کی رسید نہیں کہا جاسکتا، اس کے پیچھے حقیقی واجبات ہیں، لہٰذا یہ دعویٰ کہ اسلامی بینکنگ میں بھی جعلی رسیدوں کا لین دین ہوتا ہے نا قابلِ فہم ہے، ہاں یہ بات اپنی جگہ مسلّمہ ہے کہ مرابحہ مؤجلہ والی یہ کاروائی بعض امور میں قرض والی تمویل کے مشابہ ہے، اس بات کو تو قرآن نے بھی ایک حد تک تسلیم کیا ہے کہ کفار کے اس اعتراض کہ إنما البیع مثل الربا کے جواب میں یہ تو فرمایا و أحل اللہ البیع و حرم الربوا، لیکن کفار کے اس دعویٰ مثلیت کو بالکلیہ رد نہیں کیا۔

عموماً یہ تاثر دیا جاتا ہے کہ فرق بہت معمولی ہے، مثلاً مذکورہ مضمون میں کہا گیا ہے کہ جو کام عام بنک ایک اندراج میں کرتے ہیں، وہی کام مرابحہ کی شکل میں دو اندراجوں میں کیا جارہا ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ یہ فیصلہ کیسے ہوگا کہ یہ فرق چھوٹا ہے یا بڑا، ظاہر ہے کہ اگر بحث یہ ہو کہ اس فرق سے اسلامی غیر اسلامی یا دوسرے لفظوں میں جائز یا ناجائز ہونے پر اثر پڑتا ہے یا نہیں تو اس میں فیصلہ کن حیثیت دلیلِ شرعی کو حاصل ہوگی، اسلامی یا غیر اسلامی ہونا تو خود اسلام ہی بتائے گا، نہ کہ ہماری پسند یا ناپسند، یا ہمارا دو چیزوں کو ایک جیسا سمجھنا یا الگ الگ، اس بحث میں تو اسلامی نقطۂ نگاہ سے مناط الحکم کو دیکھنا ہوگا کہ اس کے اعتبار سے دو چیزیں الگ الگ ہیں تو یہ فرق اہم ہوگا اگرچہ باقی پہلوؤں سے یہ فرق معمولی نظر آرہا ہو، مناط الحکم جو مغل صاحب نے آخر میں نکالا ہے وہ ہے جعلی قرضوں کی رسید کا لین دین، اگر اس چیز کو ہی مناطِ حکم مان لیا جائے تو یہ ثابت کرنا انتہائی مشکل ہے کہ مرابحہ کے عمل میں بھی جعلی قرضوں کی کوئی رسید ہوتی ہے جس کا لین دین ہوتا ہے، اگر روایتی بنکوں میں ایسا ہوتا بھی ہے تو اس کا حکم اسلامی بینکوں پر تو جاری نہیں ہوسکتا، جس چیز کو وہ محض دو اندراج یا ایک اندراج ہونے کا فرق کہہ رہے ہیں وہ فرق تو ایسا ہے کہ ایک اندارج والی صورت (قرض پر مبنی تمویل) میں مغل صاحب کے بقول جعلی قرضوں کی رسیدیں وجود میں آرہی ہیں، اور دو اندراج والی صورت (مرابحہ والی تمویل) میں جو رسید وجود میں آتی ہے ان کو کسی بھی طرح جعلی رسید نہیں کہا جاسکتا، وہ حقیقی مالی ذمہ داری کی نمائندگی کرتی ہے، اس رسید کے پیچھے محض وعدہ نہیں ہے بلکہ وہ چیز ہے جو سچ مچ واجب الادا ہو چکی ہے، کیا جعلی ہونا یا نہ ہونا معمولی فرق ہے!

قلم اٹھانے کا اصل مقصد یہ تھا کہ اس بات کا جائزہ لیا جائے کہ اسلامی بینکاری کو اگر مقاصدِ شریعت کے پیمانے سے دیکھنا ہو تو اس کا منہج بحث کیا ہوسکتا ہے، اسی کے ساتھ زر کے بارے میں کچھ امور پر بات کرنے کا ارادہ تھا، خیال تھا کہ مذکورہ مضمون کے بارے میں کچھ چھوٹی چھوٹی باتیں عرض کرنے کے بعد اصل موضوع پر بات ہو جائے گی، لیکن ان ابتدائی باتوں پر ہی گفتگو لمبی ہوگئی، ایک ہی مضمون میں اس سے زیادہ بات کرنا قارئین پر بوجھ کا باعث ہوگا، اس لیے

انہی باتوں پر اکتفا کرتے ہوئے باقی بات کو آئندہ کسی مستقل مضمون پر چھوڑتے ہیں، تاہم منہجِ بحث کے بارے میں اس نکتے کی طرف دوبارہ توجہ دلانا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ جب مقاصدِ شریعت کی رو سے کسی چیز کو دیکھنا ہو تو ایک تو یہ ضروری ہے کہ جس چیز کو دیکھا جا رہا ہے اسی سے متعلق مقاصد پر ترکیز (focus) ہو، نماز کے مقاصد کا اطلاق زکوٰۃ پر اور زکوٰۃ کے مقاصد کا اطلاق نماز پر درست نہیں ہوگا، زیرِ بحث مسئلے میں ایک تو عمومی معاشی مقاصدِ شریعت دیکھنے ہوں گے، لیکن اس سے زیادہ اہم یہ ہے کہ حرمتِ ربا میں کون سے مقاصد پنہاں ہیں یہ دیکھنا ہوگا، اس لیے کہ بینکاری کے یہ ادارے سود کے متبادل کے طور پر سامنے آئے ہیں، دوسری بات یہ ہے کہ مقاصدِ شریعت کا تعین بھی خود شرعی دلیل سے ہی ہوگا، اس میں استخراجی انداز بھی اپنانا ہوگا جس میں نصوص کو دیکھنا پڑے گا، اور استقرائی بھی، یعنی یہ دیکھنا ہوگا کہ جن چیزوں کے خاتمے کو ہم مقاصدِ شریعت میں شمار کر رہے ہیں کہیں شریعت کے بعض دیگر ثابت شدہ احکام سے وہی اثرات مرتب تو نہیں ہو رہے، اگر ایسا ہے تو جس چیز کے خاتمے کو ہم مقاصدِ شریعت سمجھ رہے تھے ہمیں اپنی اس بات پر ہی نظرِ ثانی کرنا ہوگی، ایسا نہیں ہونا چاہیے کہ کسی چیز کو ہم بہت بڑی معاشی برائی اور استحصالی ہتھکنڈا اور نہ معلوم کیا کچھ کہتے رہیں اور ہماری اس بات کی زد خلافتِ راشدہ بلکہ عہدِ رسالت پر جا کر پڑے۔

آخر میں اس بات کا اعتراف ضروری ہے کہ جناب مغل صاحب نے جو اس طرف توجہ مبذول کرائی ہے کہ اسلامی بینک بھی زر کی رسد میں اضافے کا باعث بنتے ہیں یہ بات بذاتِ خود اہم ہے، اس لیے کہ جس طرح سے عام طور پر روایتی بینکوں کے بارے میں یہ بات کہی جاتی ہے کہ وہ زر کی رسد میں اضافہ کرتے ہیں اس سے اس غلط فہمی کے جنم لینے کا امکان ہے کہ اسلامی بینک ایسا نہیں کرتے، یہ بات بھی اہم ہے کہ زر کے اس اضافے میں دخل اس بات کو بھی ہے کہ ڈیپازیٹر اپنے زر کے استعمال کے حق سے دستبردار نہیں ہوتا، اگرچہ روایتی اور اسلامی بینکوں کے ڈیپازٹس کی نوعیت میں کافی فرق ہوتا ہے تاہم یہ بات اکثر ڈیپازٹس میں قدرِ مشترک ہے، لیکن ان دونوں کے بذاتِ خود برائی ہونے یا ان کے غیر اسلامی ہونے پر کوئی واضح دلیلِ شرعی موجود نہیں ہے، البتہ بعض حالات میں ان کے نامناسب معاشی اثرات ہو سکتے ہیں، اس لیے ان دونوں چیزوں کو ایک حد میں رکھنے کے لیے کچھ طریقے اختیار کیے جا سکتے ہیں، لیکن یہ مسئلہ بھی اپنی اہمیت کے باوجود بنیادی طور پر شرعی سے زیادہ تدبیری ہے، دوسرے مسئلے کے حل کے لیے مثلاً یہ کہا جا سکتا ہے کہ عام سیونگ اکاؤنٹ کی بجائے فکسڈ ڈیپازٹس کی زیادہ حوصلہ افزائی کی جائے، اس لیے کہ ان میں کھاتہ دار ایک محدود مدت تک اپنی لگائی گئی رقم کے استعمال سے مکمل طور پر دستبردار ہو جاتا ہے، بہرحال اس طرح کے تدبیری مسائل کے لیے جناب مغل صاحب سمیت معیشت دانوں کو آگے آنا چاہئے اور ان بینکوں کی راہ نمائی کرنی چاہئے کہ یہ بینک خود اس طرح کے مسائل کے حل کے لیے کیا کر سکتے ہیں، ان کے شریعہ بورڈز اور شریعہ ایڈوائزرز کیا کر سکتے ہیں اور مرکزی بینک کا کیا کردار ہو سکتا ہے۔

مولانا مفتی محمد زاہد*

برصغیر کی دینی روایت میں برداشت کا عنصر (۱)

ایشیا کا وہ خطہ جو برصغیر کہلاتا ہے، بالخصوص اس کے وہ علاقے جن میں مسلمان اکثریت میں ہیں یا بڑی تعداد میں آباد ہیں یہ ہمیشہ سے ہی مختلف تہذیبوں کی آماج گاہ اوران کی آمد ورفت کا راستہ رہے ہیں۔ اس لیے تہذیبی اور ثقافتی تنوع یا اختلافات کا ذائقہ یہ خطے چکھتے چلے آئے ہیں اس کے جو اثرات اس خطے کی اجتماعی نفسیات پر بھی پڑے ہیں وہ ایک مستقل مطالعے کا موضوع ہو سکتے ہیں، یہاں برصغیر میں صرف مسلمانوں کی دینی روایت کے حوالے سے بات کرنا مقصود ہے۔

برصغیر میں مسلمانوں کی دینی روایت کو اگر دیکھا جائے تو اس میں فرقہ وارانہ تقسیم، عدمِ برداشت کے بھی بہت سے مناظر نظر آتے ہیں جن کی متعدد تاریخی وجوہ بھی ہو سکتی ہیں۔ مثلاً یہ کہ یہاں کے مسلمانوں کو یہاں کے مقامی مذاہب اور تہذیبوں میں خود کو مدغم ہونے سے بچانے کے لیے بہت زیادہ تگ ودو کرنا پڑی۔ اس چیز نے انہیں اپنی شناخت اور پہچان کے حوالے سے حساس بنا دیا اور اسی کے اثرات ان کی اندر کی فرقہ وارانہ تقسیم پر بھی پڑے ہوں۔ نیز برصغیر میں شخصیات اور مقامات کے ساتھ الحاق اور تعلق کی خاص روایت رہی ہے۔ یہ چیز بھی - اگر اسے اعتدال پر نہ رکھا جائے - اختلاف آراء کو تقسیم کا باعث بنانے میں اہم کردار ادا کرتی ہے۔ مولانا عطاء اللہ شاہ بخاری بھی غلو اور جذباتیت کو یہاں کے عمومی مزاج کا ایک حصہ قرار دیتے ہیں۔ خلیق ابراہیم ان کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں

> ''مولانا عطاء اللہ شاہ بخاری تین چار بار ہمارے ہاں آئے۔ وہ بڑی دلچسپ باتیں کرتے تھے۔ ہندوستانی مسلمانوں کے قومی مزاج کی بات ہو رہی تھی، کہنے لگے: ''اس سے زیادہ جذباتی قوم دنیا کے پردے پر نہیں ہوگی۔ اس کے دین نے اسے اعتدال اور حقیقت پسندی کا راستہ دکھایا ہے، اور سول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ دین میں غلو نہ کرو۔ مگر اس نے [ہندوستان کی مسلمان قوم نے] دین کو مشعل راہ بنانے کی بجائے [اسے] اپنے اعصاب پر سوار کر لیا ہے۔ اس کے جذبات میں کنکری ڈالو تو لہریں پیدا نہیں ہوں گی بلکہ ایک دم ابال آجائے گا''۔(۱)

یعنی مولانا عطاء اللہ شاہ بخاری دین کے بارے میں حد سے بڑھی ہوئی اور اعتدال سے نکلی ہوئی حساسیت کو اعصاب پر سوار کرنے سے تعبیر کرتے ہوئے اسے غلو اور جذباتیت کا سبب قرار دے رہے ہیں۔ اس کی وجہ بھی شاید

* شیخ الحدیث جامعہ اسلامیہ امدادیہ ستیانہ روڈ فیصل آباد۔ zahidimdadia@yahoo.com

وہی خطرے کا احساس ہو جو اتنی بڑی غیر مسلم آبادی کے درمیان موجود ہونے کی وجہ سے پیدا ہوا اور پھر تاریخی طور پر ہمارے جینیاتی نظام کا حصہ بن گیا اور شاہ صاحب کے الفاظ میں ہم نے دین سے اپنی زندگیوں میں راہ نمائی اور روشنی حاصل کرنے کی بجائے اسے اپنے اعصاب پر سوار کر لیا۔

خیر! تاریخی توجیہ جو بھی ہو برصغیر میں مسلمانوں کی دینی روایت میں تقسیم وتفریق کا عنصر موجود ضرور رہا ہے۔ لیکن اسی کے ساتھ اس خطے میں مسلمانوں کی دینی روایت میں برداشت اور تنوع کو قبول کرنے کے مظاہر بھی کم نہیں ہیں۔ پاکستان کے حالیہ کچھ عرصے کے مخصوص دینی ماحول نے اس روایت کے اس عنصر اور پہلو کو گہنا سا دیا ہے اور موجودہ حالات کو دیکھ کر بادی النظر میں یہ تاثر ابھرتا ہے کہ یہاں کے دینی حلقے اور ان کے اکابر ہمیشہ سے ایک دوسرے سے برسرِ پیکار رہے ہیں۔ اس تاثر کے ازالے اور تصویر کا دوسرا رخ سامنے لانے کے لیے یہ سطور تحریر کی جا رہی ہیں۔

برصغیر میں اہل السنۃ والجماعۃ ہمیشہ اکثریت میں رہے ہیں۔ تاہم اہلِ تشیع کا بھی ہمیشہ قابل ذکر وجود رہا ہے۔ بعض علاقوں میں ان کی تعداد خاصی زیادہ رہی ہے۔ بعض جگہوں پر مقامی حکمران یا نواب وغیرہ اہل تشیع میں سے رہے ہیں۔ نظریاتی طور پر اہل السنۃ اور اہل تشیع کے درمیان بڑے نازک مسائل میں اختلاف موجود رہا ہے۔ ان مسائل پر بحث مباحثہ اور کتابیں لکھنے کا سلسلہ بھی رہا ہے۔ لیکن سوائے چند استثنائی مثالوں کے یہ اختلاف کبھی ایک دوسرے کے لیے جانی خطرات کا باعث نہیں بنا۔ جن مسائل میں فریقین کے درمیان اختلاف رہا ہے وہ بنیادی طور پر تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت کے بعد کی تاریخ کے پیدا کردہ ہیں، تاہم ان کے ساتھ چونکہ کئی مقدس اور محترم شخصیات کے ساتھ عقیدت کا معاملہ آ گیا ہے اس لیے انہوں نے بہت زیادہ نزاکت اور حساسیت اختیار کر لی اور اس اختلاف کی حیثیت اصولی اختلاف کی بن گئی۔ اگرچہ اب بھی فریقین کے درمیان بہت سے مشترکات موجود ہیں، دین کے اصل الاصول امور میں کوئی خاص اختلاف نہیں ہے۔ یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ برصغیر کی درس وتدریس کی روایت میں اہلِ سنت کے ہاں اہلِ تشیع کی کئی کتابیں پڑھی پڑھائی جاتی رہی ہیں۔ نحو میں کافیہ پر رضی کی شرح کسی زمانے میں یہاں داخلِ درس رہی ہے۔ کافیہ کے مصنف معروف سنی مالکی فقیہ واصولی اور نحوی ہیں اس کے شارح رضی شیعہ ہیں۔ لیکن متن اور شرح دونوں کہیں نہ کہیں اہل سنت اور اہل تشیع دونوں کے ہاں داخلِ درس نظر آتی ہیں۔ درس نظامی میں شامل منطق کی ایک معروف کتاب شرح تہذیب کے مصنف شیعہ ہیں۔ جبکہ خود تہذیب کے مصنف علامہ تفتازانی سنی ہیں۔ اور متن اور شرح دونوں حلقہ ہائے درس میں پڑھی پڑھائی جاتی رہی ہیں۔

اور تو اور برِصغیر میں غیر مسلموں کے ساتھ رواداری اور اچھے میل جول کی جو مثالیں ملتی ہیں ہو وہ ہماری تاریخ کا سنہری حصہ ہیں۔ برصغیر میں مسلمانوں کو چونکہ غیر مسلموں سے واسطہ زیادہ پڑتا رہا ہے اس لیے یہاں اس کی مثالیں زیادہ ملتی ہیں اس پر مواد اگر جمع کیا جائے تو وہ پوری ایک کتاب کا مواد بن سکتا ہے۔ یہ بات تو برصغیر کی تاریخ کا ادنی طالب علم بھی جانتا ہے کہ یہاں صوفیائے کرام کے دروازے ہر ایک کے لیے خواہ وہ مسلم ہو یا غیر مسلم ہو کھلے ہوتے تھے۔ مولانا حسین احمد مدنیؒ نے اپنے ایک مکتوب (مکتوب نمبر: ۶۳) میں اس موضوع پر تفصیلی روشنی ڈالی ہے کہ مسلمانوں کی ہندوستان جب آمد ہوئی تو یہاں باہمی اختلاط کا جو ماحول تھا اس سے اسلام اور مسلمانوں کو کیا فائدہ پہنچا،

اور یہ کہ عموماً مسلمان بادشاہوں کی طرف سے ہر مسئلے کا حل طاقت سے کرنے کی پالیسی سے کیسے نقصان پہنچا۔ دیگر مذاہب کے ساتھ تعلقات کے حوالے سے اکبر کی پالیسی پر اگرچہ عام طور پر دینی حلقوں میں تنقید کی جاتی ہے اور اس تنقید کی جائز وجوہ اپنی جگہ موجود ہیں تاہم مولانا مدنی کا نقطۂ نظر اس سے قدرے مختلف ہے۔ وہ اکبر کی پالیسی کو بعض پہلوؤں سے فائدہ مند قرار دیتے ہیں۔ مولانا مدنی کا یہ مکتوب اگرچہ طویل ہے تاہم اس کے چند اقتباسات نقل کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ مولانا لکھتے ہیں:

''پادشاہانِ اسلام نے اولاً تو اس طرف توجہ ہی نہیں کی۔ بلکہ وہ تمام باتوں کا قوت سے مقابلہ کرتے رہے۔ مگر شاہانِ مغلیہ کو ضرور اس طرف التفات ہوا۔ خصوصاً اکبر نے ۔۔۔ اگر اس [اکبر] کے جیسے چند بادشاہ اور بھی ہو جاتے یا کم از کم اس کی جاری کردہ پالیسی جاری رہنے پاتی تو ضرور بالضرور برہمنوں کی یہ چال [کہ نفرت کی فضا پیدا کر کے لوگوں کو اسلام سے روکا جائے] مدفون ہو جاتی اور اسلام کے دلدادہ آج ہندوستان میں اکثریت میں ہوتے، اکبر نے نہ صرف اشخاص پر قبضہ کیا تھا، بلکہ عام ہندو ذہنیت اور منافرت کی جڑوں کو کھوکھلا کر دیا تھا، مگر ادھر تو اکبر نے نفسِ دینِ اسلام میں کچھ غلطیاں کیں جن سے مسلم طبقہ میں اس سے بدظنی ہوئی، اگرچہ بہت سے بدظنی کرنے والے غافل اور کم سمجھ تھے، ادھر برہمنوں کے غیظ وغضب میں اپنی ناکامیاں دیکھ کر اشتعال پیدا ہوا، ادھر یورپین قومیں خصوصاً انگلستان کو اپنے مقاصد میں کامیابی کا ذریعہ تلاش کرنا پڑا اور سب سے بڑا ذریعہ اس کے لیے منافرت بین الاقوام تھا اور ہے''۔

آگے چل کر اسی پالیسی کی تائید میں دلائل دیتے ہوئے مولانا لکھتے ہیں:

''آپ کو معلوم ہے کہ صلح حدیبیہ ہی فتح مکہ اور فتح عرب کا پیش خیمہ ہے۔ اور جس روز صلح حدیبیہ تمام وکمال کو پہنچی ہے اسی روز إنا فتحنا الآیہ نازل ہوتی ہے جس پر حضرت عمر تعجب کرتے ہوئے استفسار فرماتے ہیں أو فتح هو یا رسول الله؟ آپس میں اختلاط ہونا، نفرت میں کمی آنا، مسلمانوں کے اخلاق اور ان کی تعلیمات کا معائنہ کرنا، دلوں سے ہٹ اور ضد کا اٹھ جانا، یہی امور تھے جنہوں نے افلاذ اکباد قریش کو کھینچ [کر] صلح حدیبیہ کے بعد مسلمان بناتے ہوئے مکہ سے مدینے کو پہنچا دیا، حضرت خالد بن ولید، عمرو بن العاص اس طرح حلقہ بگوش اسلام بن گئے کہ قریش کی ہستی فنا ہو گئی۔

''الغرض اختلاط باعثِ عدمِ تنافر ہے، اور وہ اقوام کو اسلام کی طرف لانے والا اور تنافر باعثِ ضد اور ہٹ اور عدمِ اطلاع علی المحاسن ہے اور وہ [تنافر] اسلامی ترقی میں سدِّ راہ ہونے والا، اور چونکہ اسلام تبلیغی مذہب ہے اس لیے اس کا فریضہ ہے کہ جس قدر ہو سکے غیر کو اپنے میں ہضم کرے نہ یہ کہ ان کو دور کرے، اس لیے اگر ہمسایہ قومیں ہم سے نفرت کریں تو ہم کو ان کے ساتھ نفرت نہ کرنا چاہیے، اگر وہ ہم کو نجس اور ملچھ کہیں تو ہم کو ان کو یہ نہ کہنا چاہیے، اگر وہ ہم سے چھوت چھات کریں ہم کو ان سے ایسا نہ کرنا چاہیے، وہ ہم سے ظالمانہ برتاؤ کریں ہم کو ان سے ظالمانہ غیر منصفانہ برتاؤ نہ کرنا چاہیے، اسلام پدرِ شفیق ہے، اسلام مادرِ مہربان ہے، اسلام ناصحِ خیر خواہ ہے، اسلام جالبِ اقوام ہے، اسلام ہمدردِ نوعِ بنی انسان ہے، اس کو غیروں

سے جزاء سیئة سیئة مثلها پر کاربند ہونا شایاں نہیں، بلکہ اس کی غرض [تبلیغ] کے لیے سدّ یاجوج ہے، کفر نے کبھی اسلام سے عدل وانصاف نہیں کیا، [کیف و]إن یظهروا علیکم لا یرقبوا فیکم إلا و لا ذمة الخ وغیرہ شاہدِ عدل ہیں، مگر اسلام نے انصاف عدل واحسان کو کبھی ہاتھ سے نہ چھوڑا اور نہ چھوڑنا مناسب تھا، اگرچہ جذباتِ انتقامیہ بہت کچھ چاہتے تھے''۔

اسی مکتوب کے حاشیے میں مرتبِ مکتوبات مولانا نجم الدین اصلاحیؒ وصیت نامہ شہنشاہ بابر بنام شہزادہ نصیر الدین ہمایوں کا اقتباس نقل کرتے ہیں۔ یہ ایک اقتباس محض ایک بادشاہ کی وصیت کے طور پر یہاں پیش نہیں کیا جارہا بلکہ اس لیے بھی کہ ایک مستند عالم اسے بنظرِ استحسان نقل کر رہے ہیں:

''اے پسر! ہندوستان مختلف مذاہب سے پُر ہے۔ الحمدللہ اس نے بادشاہت تمہیں عطا فرمائی ہے۔ تمہیں لازم ہے کہ تم تعصّبات مذہبی کو لوحِ دل سے دھو ڈالو اور عدل وانصاف کرنے میں ہر مذہب وملت کے طریق کار کا لحاظ رکھو...... عدل وانصاف ایسا کرو کہ رعایا بادشاہ سے خوش رہے، ظلم وستم کی نسبت احسان اور اور لطف کی تلوار سے اسلام زیادہ ترقی پاتا ہے۔ شیعہ سنی کے جھگڑوں سے چشم پوشی کرو، ورنہ اسلام کمزور ہوجائے گا''۔

مولانا میاں اصغر حسین صاحب دیوبند کے بڑے اساتذۂ حدیث میں شمار ہوتے ہیں۔ صاحبِ دل اور صاحب کشف وکرامات بزرگ تھے۔ ان کے ہاں غیر مسلموں کے ساتھ کیا معاملہ ہوتا تھا اسے ایک اور صاحبِ باطن بزرگ مولانا احمد علی لاہوریؒ بیان کرتے ہیں۔ یہاں پورا اقتباس نقل کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے تاکہ اصل بات کے ساتھ ان کے باطنی مرتبے کا بھی اندازہ ہو اور آخر میں ذکر کی جانے والی بات کی اہمیت سامنے آئے۔ مولانا عبیداللہ انورؒ اپنے والد مولانا احمد علی لاہوریؒ سے نقل کرتے ہیں کہ میاں صاحب نے انہیں اپنے ہاں دیوبند میں تین دن قیام کے لیے بلایا:

''تین دن میں جو وہاں رہا ہوں تو دن رات ایک لمحہ نہیں سویا، ہر وقت ذکر میں مشغول رہا۔ ایک لمحہ بے وضو نہیں ہوا، اور ایک لمحہ بھی غافل نہیں ہوا۔ حضرت میاں صاحبؒ نے فرمایا کہ آپ جیسے مہمان کے آنے سے دل کو راحت ہوتی ہے۔ اور فرمایا کہ اب میں دنیا سے جارہا ہوں۔ جو اللہ نے تعالیٰ نے مجھے دے رکھا ہے کچھ تحفے میں چاہتا ہوں کہ ساتھ نہ لے جاؤں بلکہ یہ فیض جاری رہے۔ جو مانگتے ہیں وہ اہل نہیں اور جو اہل ہیں وہ مانگتے نہیں۔...... حضرت میاں اصغر حسینؒ اس قدر عبادت کرتے تھے کہ جس کا کوئی ٹھکانا نہیں۔ ایسے ایسے واقعات ہیں کہ سنیں تو رونگٹے کھڑے ہوجائیں۔ ہر وقت ان کے پاس ہندو، عیسائی، مسلمان غرض مندوں کا ہجوم رہتا تھا۔ **<u>گھر کا ایک کمرہ غیر مسلموں کے لیے عبادت گاہ کے لیے مخصوص کر رکھا تھا۔</u>**''(۲)

یہ کہنا تو شاید خالی از مبالغہ نہ ہو کہ برصغیر میں اہل السنۃ اور اہل تشیع کے تعلقات بہت مثالی اور قابلِ رشک رہے ہیں، لیکن یہ کہنا ضرور درست ہوگا کہ ان میں کبھی اتنا زیادہ اور اتنے طویل عرصے کا تناؤ نہیں رہا جتنا ہمارے ہاں اسّی کی دہائی کے بعد سے نظر آرہا ہے۔

کچھ عرصے سے یہ تاثر عام سا ہوگیا ہے کہ اہلِ تشیع کو تمام علمائے اہل السنۃ کافر قرار دیتے ہیں اور یہ کہ یہ ان کا متفقہ فتویٰ ہے۔ یہاں فتاویٰ کی تفصیل میں جانے کا تو موقع نہیں ہے لیکن یہ غلط فہمی ضرور دور ہوجانی چاہیے اور یہ بات

سامنے آنی چاہیے کہ تکفیرِ شیعہ کا کوئی متفقہ فتویٰ موجود نہیں ہے بلکہ یہ مسئلہ اہل السنۃ والجماعہ کے نزدیک ہمیشہ مختلف فیہ رہا ہے۔ اگرچہ متاخر زمانے میں اہلِ تشیع کی بطور فرقہ عمومی تکفیر کو بعض حلقوں کی طرف سے بہت زیادہ شدومد سے بیان کیا گیا ہے، لیکن اس رائے سے اختلاف رکھنے والے بھی خاصی تعداد میں موجود رہے ہیں۔ جن حضرات نے تکفیر کی ہے ان کی ایک بڑی تعداد نے بھی درحقیقت بطور فرقہ تمام اہلِ تشیع کی تکفیر کرنے کی بجائے بعض عقائد کی تکفیر کی ہے، جس جس کے یہ عقائد ہوں وہ مسلمان نہیں ہے، مثلاً یہ کہ وہ حضرت علی رضی اللہ کو نعوذ باللہ خدا مانتا ہو، قرآن کو نہ مانتا ہو وغیرہ وغیرہ۔ یہ درحقیقت کسی فرقے کی تکفیر نہیں ہے، اس لیے کہ یہی عقیدہ شیعہ کے علاوہ کسی بھی فرقے کا شخص اختیار کرے، اس پر یہی حکم لاگو ہوگا۔ فقہ حنفی کی متاخرین کی کتب میں ان کفریہ عقائد کے حاملین کے لیے غالی شیعہ کی اصطلاح استعمال کی گئی ہے۔ غالی شیعہ کے حوالے سے جو عقائد ذکر کیے گئے ہیں، آج کل کے عام شیعہ حضرات انہیں اپنے عقائد تسلیم نہیں کرتے۔ مثلاً حضرت علی کا خدا ہونا، حضرت جبریل علیہ السلام سے وحی لانے میں غلطی ہونا کہ اصل میں حضرت علی کے پاس وحی لانی تھی، لیکن غلطی سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لے آئے، تحریفِ قرآن کا قائل ہونا۔ آج شیعہ حضرات ان عقائد کی اپنی طرف نسبت کو غلط قرار دیتے ہیں۔ گویا کہ آج کے مین سٹریم کے بہت سے شیعہ حضرات پر فقہاء کی اصطلاح ''غالی شیعہ'' صادق نہیں آتی۔

مولانا عبد الحی لکھنوی فرنگی محلی متاخرین میں فقہ حنفی کا بہت معروف نام ہیں۔ وہ لکھنو کے رہنے والے تھے جو اہلِ تشیع کا گڑھ سمجھا جاتا تھا، مولانا عبد الحی کا کثرتِ مطالعہ بھی ضرب المثل ہے، اس لیے یہ بات بعید سی ہے کہ لکھنو جیسے شہر میں رہتے ہوئے وہ شیعہ مذہب سے ناواقف ہوں۔ مولانا لکھنوی کے مجموعۃ الفتاوی میں بڑی تعداد میں ایسے فتاوی میں موجود ہیں جن میں انہوں نے عام اہلِ تشیع کی تکفیر کا فتویٰ نہیں دیا۔ بلکہ جو شیعہ سبّ صحابہ کا مرتکب ہو یعنی صحابہ کے بارے میں نامناسب باتیں کہے یا حضرات شیخین (حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ) کی خلافت کو نہ مانتا ہو اس کے بارے میں بھی محققین کا قول عدمِ تکفیر کا قرار دیا ہے اور عدمِ تکفیر ہی کو اصح اور مفتی بہ قرار دیا ہے، اور جن حضرات نے ایسے شیعہ حضرات کی تکفیر کی ہے ان سے مفصل دلائل کے ساتھ اختلاف کیا ہے۔

مثلاً ایک استفتا میں امت کے تہتر فرقوں میں بٹنے والی حدیث کا حوالہ دیتے ہوئے پوچھا گیا کہ ''بعضے صاحب فرماتے ہیں کہ رافضی کہ شیخین کی شان میں بے ادبی کرتے ہیں کافر ہو گئے، بعضے کہتے کہ سب اہل اہوا [اہلِ سنت کے علاوہ دیگر فرقے] کافر ہیں، ایک فرقہ مسلمان ہے جس کو اہلِ سنت و جماعت کہتے ہیں اور بعضے صاحب فرماتے ہیں کہ رافضی کی توبہ قبول نہیں بلکہ اس کو قتل کرنا واجب ہے، جو شرع شریف میں لکھا ہو ارقام فرمائیں''۔ اس کے جواب میں مولانا عبد الحی لکھنوی نے لکھا (ان فتاوی کی زبان اگرچہ پرانی ہے، لیکن زبان کو آسان بنانے کی بجائے مولانا کی عبارات کو بعینہ نقل کیا گیا ہے):

''کتابوں عقائد اور فقہ میں اس طرح لکھا ہے کہ بہتّر فرقہ جو اہل اہوا ہیں ایک بھی کافر نہیں ہے، چنانچہ عبارت ان کتابوں جو یہاں موجود ہیں بعینہ مفصلہ ذیل میں لکھی جاتی ہیں، اور عبارت فتاوی کی کہ سب الشیخین کفر ہے اس کا جواب بھی لکھا جاتا ہے بغور ملاحظہ فرمائیں۔ بلکہ اعتقاد کفر کا اہل اہوا جو بدعتی ہیں ان کی

طرف رکھنا بھی کفر ہے''۔(۳)

مولانا لکھنویؒ سے پوچھا گیا کہ ہندہ ایک سنی خاتون ہے، اس کا نکاح زید کے ساتھ ہوا جو شیعہ ہے۔ نکاح بھی شیعہ طریقے کے مطابق ہوا۔ ایک دفعہ رخصتی بھی ہو چکی ہے۔ لیکن اب ہندہ اپنے خاوند کے گھر دوبارہ جانے سے انکاری ہے اور اس کا مطالبہ ہے پہلے مہر معجّل ادا کیا جائے پھر جاؤں گی۔ جبکہ شیعہ مذہب میں خاوند مہر معجّل کی ادائیگی کے بغیر بھی اسے لے جا سکتا ہے، جبکہ فقہ حنفی کی عبارات مختلف ہیں۔ اب کیا کیا جائے۔ اس کے جواب مولانا عبدالحی لکھنویؒ نے لکھا ''اس صورت میں شوہر ہندہ کو قبل ادا کرنے مہر معجّل کے لا سکتا ہے، موافق قول صاحب بحر رائق کے''(۴)۔

اسی طرح ان سے یہ سوال کیا گیا کہ ایک حنفی شخص کا انتقال ہو گیا ہے۔ اس کی ایک بیٹی مذہب امامیہ اختیار کیے ہوئے ہے۔ کیا اس بیٹی کو وراثت میں حصہ ملے گا تو مولانا لکھنویؒ نے جواب میں لکھا ہے اس لڑکی کو بھی وراثت میں اپنا حصہ ملے گا۔

مولانا اشرف علی تھانویؒ سے سوال کیا گیا کہ ایک شیعہ لڑکے نے سنی لڑکی کو دھوکا دے کر نکاح کر لیا۔ اسے اس نے یہ باور کرایا کہ میں سنی ہوں جبکہ حقیقت میں وہ شیعہ تھا۔ حقیقتِ حال واضح ہونے کے بعد نکاح کے حکم کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے اس نکاح کو نافذ قرار دیا، البتہ یہ قرار دیا کہ شیعہ سنی چونکہ ایک دوسرے کے کفو نہیں ہیں، اور نکاح کے وقت غیر کفو ہونے کا علم نہیں تھا اس لیے اس نکاح کو عدمِ کفاءت کی بنیاد پر فسخ کرایا جا سکتا ہے۔ گویا محض لڑکے کے شیعہ ہونے کی وجہ سے نکاح کو باطل قرار نہیں دیا۔ مولانا تھانویؒ چند فقہی عبارات ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

> ان روایات سے معلوم ہوا کہ صورتِ مسئولہ میں ولی منکوحہ اور اسی طرح بعد بلوغ خود منکوحہ کو بھی اس نکاح کے فسخ کرانے کا اختیار حاصل ہے۔ اور یہ فسخ بحکم حاکم ہوگا [یعنی اپنے طور پر میاں بیوی جدائی اختیار کر کے عورت دوسری جگہ نکاح نہیں کر سکتی] جو کہ علاقہ حیدر آباد میں آسان ہے(۵)۔

اسی طرح کا ایک فتوی مفتی محمد شفیعؒ کا بحیثیت مفتی دارالعلوم دیوبند موجود ہے، یہاں بھی مفتی صاحب نے شیعہ کے کافر ہونے کو بنیاد بنا کر نکاح از ابتدا باطل قرار نہیں دیا بلکہ دھوکا دہی کی وجہ سے دوسرے فریق کو فسخ کرانے کا اختیار دیا ہے۔ سوال و جواب دونوں ملاحظہ ہوں:

> سوال: زید سنی کی لڑکی کو دھوکا سے عمر شیعہ اپنے نکاح میں لایا، یہ نکاح جائز ہے یا نہیں؟ اور عمر شیعہ زید کو کندھا دے سکتا ہے یا نہیں؟ عمر کو زید کے قبرستان میں مردہ دفن کرنا جائز ہے یا نہیں؟
>
> الجواب: اگر عمر نے اپنے آپ کو مثلاً سنی حنفی ظاہر کر کے زید کو دھوکا دے کر اپنا نکاح زید کی لڑکی سے کر لیا اور واقعۃً عمر شیعہ ہے تو اس صورت میں عورت اور اس کے اولیاء کو فسخ نکاح کا حق حاصل ہے......اور عمر زید کے جنازے کو کندھا دے سکتا ہے اور عمر کو زید کے قبرستان میں دفن کرنا بھی جائز ہے۔ اس طرح کے امور میں جھگڑا فساد کرنا نہیں چاہیے۔''(۶)

دارالعلوم دیوبند کے مفتی محمود الحسن گنگوہیؒ سے پوچھا گیا کہ لداخ کے علاقے میں اکثر شیعہ ہوتے ہیں اور اکثر ہوٹل بھی انہی کے ہوتے ہیں، ان کے ذبیحہ کا کیا حکم ہوگا، تو انہوں جواب میں لکھا:

> ''اگر ان کے متعلق یہ تحقیق نہیں کہ ان کے عقائد قرآن کریم کے خلاف ہیں تو ان کے ہوٹل میں اور ان کا

ذبیحہ کھانے کی گنجائش ہے۔''(۷)

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ مفتی محمود الحسن گنگوہیؒ کے خیال میں ایسے شیعہ بھی ہوتے ہیں جن کے عقائد قرآن کریم کے خلاف نہ ہوں۔

مولانا میاں اصغر حسینؒ جو دارالعلوم دیوبند کے بڑے اساتذہ میں سے اور صاحبِ کشف وکرامت بزرگ تھے، جن کا ذکر پہلے بھی گذر چکا، انہوں نے میراث کے احکام پر عام مسلمانوں کے لیے ایک کتاب لکھی، جس کا نام ''مفید الوارثین'' ہے۔ اس کے مقدمے میں وہ فرماتے ہیں:

''اثنائے تحریر رسالہ ایک معتبر کتاب مذہبِ شیعہ کی مل گئی تھی۔ ارادہ تھا کہ حاشیہ پر جا بجا اہل سنت اور شیعوں کا اختلاف ظاہر کردوں، تاکہ ساتھ ساتھ دو فرقوں کے فرائض [احکامِ میراث] کا بیان ہو جائے، لیکن چونکہ رسالہ پہلے ہی سے بہت طویل ہو گیا تھا اس لیے کچھ ارادہ ڈھیلا ہوا۔ پھر اس خیال نے بالکل ہی ارادہ فسخ کرادیا کہ اہلِ سنت کو اس کی ضرورت نہیں اور شیعہ صاحب میرے لکھے ہوئے کا کیوں اعتبار کریں گے''۔(۸)

اسی کتاب میں جہاں یہ مسئلہ بیان ہوا ہے کہ مسلمان اور غیر مسلم شرعاً ایک دوسرے کے وارث نہیں بنتے اور مسلمان رشتہ دار ایک دوسرے کے وارث ہوتے ہیں، وہاں لکھتے ہیں:

''شیعہ وسنی میں اکثر علما کے نزدیک میراث جاری ہوتی ہے۔ یعنی سنی میت کے شیعہ وارث میراث سے محروم نہ ہوں گے، اسی طرح شیعہ کے ترکہ میں اہلِ سنت حسبِ قاعدہ میراث اور حصہ پائیں گے۔''(۹)

اسی کے حاشیے میں لکھتے ہیں:

''میراث المسلمین میں یہ مسئلہ دیکھ کر ایک صاحب بہت خفا ہوئے تھے۔ پھر کسی کو اگر شک ہو تو درمختار و شامی و فتح القدیر کی وہ عبارتیں دیکھ لیں جو مولانا عبد العلی بحر العلوم نے مسلم الثبوت کی شرح میں نقل فرمائی ہیں۔ یا شامی نے جو باب المرتدین میں تحقیق وتفصیل فرمائی ہے ملاحظہ فرمالیں۔ البتہ وہ شیعہ جو بالکل کفریہ عقائد رکھتا ہو تو اس کا حال مثل کافروں کے سمجھا جائے گا۔''

اب آخری زمانے میں مولانا صوفی عبدالحمید سواتیؒ کے بارے میں ماہنامہ الشریعہ کی متعدد اشاعتوں میں یہ بات آچکی ہے وہ بھی تکفیرِ شیعہ کے قائل نہیں تھے۔ عام طور پر تکفیر شیعہ کی ایک بنیاد تحریفِ قرآن کو قرار دیا جاتا ہے جبکہ علامہ شمس الحق افغانیؒ نے علوم القرآن میں یہ موقف اختیار کیا ہے کہ شیعہ بھی تحریفِ قرآن کے قائل نہیں ہیں، یہی بات اس سے بہت پہلے مولانا رحمت اللہ کیرانویؒ ردِ عیسائیت پر اپنی معروف کتاب ''اظہار الحق'' میں فرما چکے ہیں۔

یہاں مقصود فتاوی جات کا احاطہ یا ان میں راجح مرجوح کا فیصلہ کرنا نہیں ہے۔ بلکہ اصل مقصود یہ دکھانا ہے کہ یہ جو مشہور ہو گیا ہے کہ بطور فرقہ شیعہ کو کافر کہنا اہلِ سنت کا متفقہ موقف ہے یہ درست نہیں ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ برصغیر میں جب بھی مسلمان طبقات اور فرقوں کو یکجا کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی تو وہاں اہلِ تشیع کو بھی مسلمانوں ہی کا ایک فرقہ سمجھ کر ساتھ شامل کیا گیا۔ مولانا سید فرید الوحیدی مولانا حسین احمد مدنیؒ کی سوانح حیات میں لکھتے ہیں:

''۱۹۲۹ء میں مولانا ابوالکلام آزاد نے تیس دوسرے قوم پرور مسلمان لیڈروں کے ساتھ ''نیشنلسٹ مسلم کانفرنس'' قائم کی۔ اگرچہ ان کی سرگرمیوں کا اصل مرکز بدستور کانگریس کا کام رہا۔ نیشنلسٹ مسلم کانفرنس اپنی کوئی مستقل جداگانہ تنظیم قائم نہیں کر سکی، لیکن قوم پرور مسلمانوں کی مختلف جماعتوں جمعیت علماء، شیعہ پولیٹکل کانفرنس، مجلس احرار اور خاں عبدالغفار خاں کی تنظیم کے لیے مشترک پلیٹ فارم کا کام دیتی رہی۔''(۱۰)

یہاں شیعہ پولیٹکل کانفرنس کو مسلمانوں ہی کی ایک تنظیم کے طور پر لیا جا رہا ہے۔

پاکستان بن جانے کے بعد یہ سوال اٹھا کہ ملک میں اگر اسلام نافذ کیا جائے تو کون سے فرقے کا۔ اس چیز کو نفاذِ اسلام سے گریز کا ایک بہانہ بنا لیا گیا تو ضرورت محسوس ہوئی کہ مسلمانوں کے تمام مکاتبِ فکر کے علما حکومتِ وقت اور ریاستی اداروں کو اپنے کچھ مشترکہ اور متفقہ اصول بتا دیں۔ چنانچہ اس مقصد کے لیے ایک مشاورت کے نتیجے میں علما نے دستور سازی میں راہ نمائی کے لیے بائیس متفقہ نکات پیش کیے۔ ان نکات کی تیاری اور ان پر دستخط کرنے والوں میں تمام مکاتبِ فکر کے علما شامل تھے۔ شیعہ حضرات کی طرف سے دو نام یہاں قابلِ ذکر ہیں، مفتی جعفر حسین مجتہد رکن بورڈ تعلیمات اسلام اور مفتی کفایت حسین مجتہد ادارہ عالیہ تحفظ حقوق شیعہ پاکستان۔ گویا اس سارے معاملے میں اہل تشیع باقی مکاتبِ فکر کے ساتھ چل رہے ہیں اور باقی مکاتب فکر بھی انہیں مسلمانوں کا ہی ایک طبقہ اور مکتبِ فکر سمجھ کر معاملہ کر رہے ہیں۔

ختم نبوت کی تمام تحریکوں میں شیعہ حضرات باقی مکاتبِ فکر کے ساتھ شریک رہے ہیں۔ ۱۹۷۴ء کی مجلس عمل تحفظِ ختم نبوت جس کے صدر مولانا محمد یوسف بنوریؒ تھے اس کے دو نائب صدر مولانا عبدالستار نیازی اور اور سید مظفر علی شمسی (شیعہ) تھے(۱۱)۔ نوے کی دہائی میں جب ملی یک جہتی کونسل بنی تو اس میں بھی شیعہ حضرات شامل تھے۔ اسی طرح اب پاکستان کے دینی مدارس کی تنظیموں کا ایک اتحاد ''اتحاد تنظیماتِ مدارسِ دینیہ'' موجود اور فعال ہے، جس میں شیعہ حضرات کا وفاق المدارس بھی شامل ہے۔ یاد رہے کہ یہ محض مذہبی تعلیمی اداروں کا اتحاد نہیں ہے بلکہ مسلمانوں کے دینی تعلیم کے اداروں کا اتحاد ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کسی مسیحی یا قادیانی دینی درس گاہ کے اس اتحاد میں شامل ہونے کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔

پھر ان دونوں فرقوں میں بحث مباحثوں اور مناظروں کا بازار بھی اگرچہ گرم رہا، لیکن خود ان مباحثوں میں حصہ لینے والے حضرات میں کئی سنجیدہ شخصیات کا یہ احساس رہا کہ یہ مباحثے شائستگی کی حدود سے باہر نہیں نکلنے چاہئیں اور انہیں ماحول میں تلخی اور افتراق و انتشار کا باعث نہیں بننا چاہیے۔ پاکستان میں مولانا قاضی مظہر حسین چکوالویؒ کا نام اہل تشیع کی تردید میں لکھنے کے حوالے سے بہت معروف ہے۔ ان کے والد مولانا قاضی کرم الدین دبیرؒ بھی اسی میدان کے شہسوار تھے۔ لیکن ان کے احساسات ان کے چند اقتباسات کی شکل میں پیش کیے جاتے ہیں، تاکہ اندازہ ہو کہ ہر مکتبِ فکر میں ہمیشہ ایسے حضرات موجود رہے ہیں جو ماحول کو تلخی تک پہنچانے سے گریزاں رہتے تھے۔ آگے ذکر کردہ اقتباسات کا پس منظر یہ ہے کہ ان کے زمانے کے احمد شاہ نامی ایک شیعہ عالم جو پہلے سنی تھے نے ایک اشتہار شائع کیا تھا جس میں خلفاء ثلاثہ (حضرت صدیق اکبرؓ، حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت عثمانؓ) پر اعتراضات کیے گئے اور نامناسب زبان استعمال کی گئی تھی۔ اس کے جواب میں مولانا کرم الدین دبیر (والد مولانا قاضی مظہر حسینؒ) نے السیف المسلول کے نام سے ایک رسالہ لکھا۔ یہ ذہن میں رہے کہ احمد شاہ ہی کے نام کے ایک عیسائی ہو جانے والے

شخص نے نعوذ باللہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواجِ مطہرات کے بارے میں ایک تکلیف رسالہ لکھا تھا، جس کا ذکر دبیر صاحب کی بعض عبارات میں موجود ہے۔ دبیر صاحب اپنی کتاب کے مقدمے میں لکھتے ہیں:

''مشتہر صاحب [احمد شاہ] نے محض فرقہ اہل سنت والجماعت کا دل دکھانے اور دونوں فرقوں (شیعہ وسنی) کے مابین تخم نفاق بونے کی غرض سے یہ اشتہار لکھ دیا ہے......افسوس کہ آج کل انقلاب زمانہ سے ایسا تو کوئی مردِ خدا دنیا میں ڈھونڈنے سے نہیں ملتا جو بنی نوع انسان میں اتفاق اور اتحاد بڑھانے کی سبیل پیدا کرنے کی سعی کرے۔ لیکن اختلاف ڈالنے اور تفرقہ پیدا کرنے والے ہزاروں پہلوان ہر طرف گونجتے پھرتے ہیں''۔

یہ کسی سیاسی مصلح یا یکسو مدرس کے الفاظ نہیں بلکہ ایک میدانِ مناظرہ کے شہسوار کے احساسات ہیں۔ مزید لکھتے ہیں:

''چاہیے تو یہ تھا کہ ہمارے دوست احمد شاہ جو فرقہ اہل سنت والجماعت کے گھر میں پیدا ہوئے اور انہی کے گھر میں پرورش پا کر علم سیکھا ہے اب اگر کسی مصلحت یا اتفاق سے وہ فرقہ شیعہ میں جا ملے ہیں، وہ اس بات کی کوشش کرتے کہ دونوں فرقوں میں رابطہ اتحاد پیدا ہوا اور باہمی اتفاق ومحبت کی صورت قائم ہو۔''

احمد شاہ عیسائی کے ساتھ ان شیعہ صاحب کا تقابل کرتے ہوئے موخر الذکر سے شکوہ کناں ہیں کہ انہیں مسلمان ہو کر ایسا اقدام نہیں کرنا چاہیے تھا، اس کے بعد لکھتے ہیں:

''شیعہ وسنی دونوں فرقے ایک خدا کی پرستش کرنے والے ایک نبی، ایک قرآن پر ایمان لانے والے اور ایک قبلہ کی طرف سر جھکانے والے ہیں۔ پھر افسوس ان دو متحد المقاصد فرقوں میں احمد شاہ شیعی جیسے ریکروٹ نئے بھرتی ہونے والے حضرات اتحاد قائم نہیں رہنے دیتے۔''

پھر اس بات کا اعتراف کرتے ہوئے کہ ہر فرقے میں اس طرح کے جذباتی لوگ ہوتے ہیں جو ماحول کی خرابی کا باعث بنتے ہیں، لکھتے ہیں:

''صاحبان! جب تک دونوں فرقوں میں ایسے مجذوب الخیال اور مسلوب الحواس لوگ چن چن کر ''کالا پانی'' نہ بھیج دیے جائیں ان دونوں فرقوں میں یکجہتی اور اتحاد قائم ہونا مشکل ہے''۔

کالا پانی یا جزائر انڈمین وہ جگہ تھی جہاں انگریزی دور میں مجرموں بالخصوص ''باغیوں'' کو سزا بھگتنے کے لیے بھیجا جاتا تھا۔ یہ پھر ذہن میں رہے یہ ایک ایسی شخصیت کی تحریر ہے جو خود اہل تشیع کی تردید کے حوالے سے معروف ومشہور ہیں۔ مقصد ذکر کرنے کا یہ ہے کہ فرقہ وارانہ مباحثوں میں دلچسپی لینے والی شخصیات میں بھی ایسے لوگ موجود رہے ہیں جو اختلاف کو اختلاف ہی رکھنا چاہتے تھے، جھگڑا نہیں بنانا چاہتے تھے۔

اپنی اس کتاب کے مقدمے میں صرف خود کو ہی امن کے خواہش مند کے طور پر پیش نہیں کیا بلکہ اس بات کا کھلے دل سے اعتراف کیا ہے کہ دوسری طرف بھی اسی طرح کے جذبات رکھنے والے لوگ موجود ہیں، چنانچہ لکھتے ہیں:

''میں کبھی باور نہیں کر سکتا کہ کہ دونوں فرقوں کے مہذب اور اولی الابصار لوگ ایسی نفاق انگیز تحریروں کو وقعت کی نگاہ سے دیکھتے ہوں گے۔ بلکہ وہ تو ایسی مفسدہ تحریریں پڑھ کر جل بھُن جاتے ہوں گے۔ مگر کیا کریں یہ لوگ کسی کے قابو میں نہیں کہ اپنے یا بیگانے کسی کی سنیں۔

''مجھے یاد ہے کہ اسی اشتہار کی نسبت پچھلے دنوں ایک شیعہ بزرگ مولوی مہر محمد شاہ خوش نویس جہلم نے ''سراج الاخبار'' میں ایک مضمون شائع کروایا تھا جس میں انہوں نے مُشتہر (احمد شاہ) صاحب کو بہت کچھ پھٹکار کی۔ اور ایسے شرمناک اشتہار کی اشاعت پر بہت افسوس ظاہر کیا اور اصحاب ثلاثہؓ کا ایمان بروئے آیاتِ قرآنی ثابت کر کے مشتہر صاحب کو نادم کیا اور بڑے زور سے دعوت دی کہ اگر اس کو اس بارہ میں کچھ شک ہے تو ان سے زبانی مباحثہ کر کے اپنا اطمینان کر لیں۔''

اس اقتباس میں ایک قابل توجہ بات تو یہ ہے کہ دوسرے فرقے کے پیشوا کو بھی ''بزرگ'' کے لقب سے یاد کیا جا رہا ہے۔ دوسرے اس بیان سے اس تاثر کی بھی نفی ہوگئی کہ ہر ہر شیعہ حضراتِ خلفاء ثلاثہ کو برا بھلا کہتا یا اسے استحسان کی نظر سے دیکھتا ہے۔ بلکہ اس کے برعکس معلوم ہوا کہ اہلِ تشیع میں بھی ایسے لوگ ہوتے ہیں جو اپنے بعض لوگوں کے غلو کی اصلاح کرتے ہیں اور خلفاء ثلاثہ کا ایک ایمان قرآن سے ثابت کرتے ہیں۔ اس کی ایک تازہ ترین مثال یہ ہے کہ جب کویت کے یاسر نامی ایک عرب نے نعوذ باللہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے بارے میں بعض افترا پردازیاں کیں تو ایران کی اعلیٰ ترین قیادت نے بھی اس کی سختی سے تردید کی اور صراحتاً یہ کہا کہ اس طرح کا الزام نہ صرف حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا پر لگانا غلط ہے بلکہ کسی بھی نبی کی بیوی کے بارے میں اس طرح کی لب کشائی جائز نہیں ہے۔ (جاری)

حواشی

(۱) ماہ نامہ ''نقیبِ ختم نبوت'' جون ۲۰۱۱ء ماخوذ از: خلیق ابراہیم خلیق: منزلیں گرد کی مانند ص ۲۷۳

(۲) حاکم علی: مولانا احمد علی لاہویؒ کے حیرت انگیز واقعات بیت العلم کراچی ص ۲۵۴

(۳) مجموعۃ الفتاوی، عمر فاروق اکیڈمی لاہور ا/ ۱۸۹ استفتاء نمبر ۱۰۲۔ آخری جملے کا مطلب یہ ہے کہ تمام اہل اہوء (غیر سنی فرقوں) کو کافر قرار دینے سے خود اپنے کفر کا خدشہ پیدا ہو جاتا ہے، غالباً اس حدیث کی طرف اشارہ ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص کو کسی کو کافر کہتا ہے تو یہ بات دونوں میں سے کسی ایک پر ضرور لگتی ہے۔

(۴) مجموعۃ الفتاوی عمر فاروق اکیڈمی لاہور ا/ ۲۴۰ استفتاء نمبر ۱۹۷

(۵) امداد الفتاوی ۲/ ۲۲۹ مکتبہ دار العلوم کراچی]

(۶) فتاوی دار العلوم دیوبند (امداد المفتین) ص ۵۰۶

(۷) فتاوی محمودیہ ۱۷/ ۲۳۶ فتوی نمبر: ۸۳۳۴ مطبوعہ جامعہ فاروقیہ کراچی]

(۸) مفید الوارثین ص ۳

(۹) مفید الوارثین ص ۶۸

(۱۰) شیخ الاسلام مولانا حسین احمد مدنی: ایک تاریخی وسوانحی مطالعہ ص ۳۳۵

(۱۱) طاہر رزاق: مرگِ مرزائیت ص ۱۵۸

مولانا مفتی محمد زاہد*

برصغیر کی دینی روایت میں برداشت کا عنصر (۲)

برصغیر میں فرقہ وارانہ تقسیم کا ایک اہم زاویہ حنفی اور اہل حدیث تقسیم ہے۔ اگرچہ دونوں طرف کے حضرات کے درمیان مناظرہ بازی اور کبھی کبھار دشنام بازی بھی ہوتی رہی ہے، لیکن دونوں طرف کے سنجیدہ اور راسخ علم رکھنے والی شخصیات نے ہمیشہ نہ صرف یہ کہ اس اختلاف کو اپنی حدود میں رکھنے کی کوشش کی بلکہ ایک دوسرے کے احترام کی مثالیں بھی قائم کیں۔ اس سلسلے میں چند واقعات کا تذکرہ مناسب معلوم ہوتا ہے۔

حنفی، اہلِ حدیث اختلاف کا ایک اثر جو دینی مدارس میں درس وتدریس کے ماحول پر مرتب ہوا اور پھر عوامی ماحول بھی اس سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکا، یہ تھا کہ درس وتدریس بالخصوص حدیث کی تدریس کا ایک بڑا حصہ نماز میں رفع یدین، آمین بالجہر جیسے چند ایسے مسائل پر صرف ہونے لگا کہ جن میں عہدِ صحابہ سے دونوں طرح کے عمل چلے آرہے ہیں اور دونوں طرف حدیثیں بھی موجود ہیں۔ ان مسائل پر بحث اس انداز ہونے لگی کہ ہر فریق یہ ثابت کرنے کی کوشش میں لگا رہا کہ ذخیرۂ حدیث صرف اور صرف اسی کے موقف کی ترجمان ہے، دوسرے فریق کے پاس کچھ موجود نہیں۔ دوسرا فریق جن احادیث کو اپنی دلیل سمجھ رہا ہے، یہ محض اس کی خام خیالی ہے جبکہ یہ بات حقیقت کے بالکل خلاف ہے۔ تاہم درس وتدریس کے حلقوں میں اصل حقیقت کا ادراک بھی موجود رہا ہے۔ مولانا مناظر احسن گیلانی اپنے استاذ شیخ الہند مولانا محمود حسنؒ کا طرزِ تدریسِ حدیث بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''جب کوئی ایسی حدیث آجاتی جو بظاہر مفہوم کے لحاظ سے قطعی طور پر حنفی مذہب کے خلاف ہوتی اور پڑھنے والا طالب علم خود درک کر دریافت کرتا یا دوسرے طلبہ پوچھتے ''حضرت یہ حدیث تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قطعاً خلاف ہے''۔ جواب میں مسکراتے ہوئے بے ساختہ شیخ الہندؒ کی زبان مبارک سے یہ الفاظ نکلتے ''خلاف تو ہے بھائی! میں کیا کروں؟ ہاں آگے چلیے'' (۲۵)۔

بظاہر کہنے کا مقصد یہ تھا کہ یہ کوئی اچنبھے کی بات نہیں ہے۔ اجتہادی اختلافی مسائل میں تو ایسا ہوتا ہی ہے کہ ہر فریق کے پاس کوئی نہ کوئی دلیل ہوتی ہے اور ہر فریق کی دلیل بظاہر دوسرے فریق کے خلاف ہوتی ہے، اس لیے ایسے مسائل میں یہ توقع رکھنا کہ ہمارے خلاف کوئی دلیل نہ ہو، اس کا مطلب یہ بنتا ہے کہ دلیل صرف ہمارے پاس ہو، دوسرے

* شیخ الحدیث جامعہ اسلامیہ امدادیہ ستیانہ روڈ فیصل آباد۔ zahidimdadia@yahoo.com

فریق کے پاس نہ ہو۔ اگر ایسا ہوتا تو اس مسئلے میں اختلاف ہی کیوں ہوتا۔

مولانا اشرف علی تھانویؒ متصلب اور متبحر حنفی علما میں شمار ہوتے ہیں۔ انہوں نے فقہ حنفی کی تائید میں اعلاء السنن جیسی ضخیم کتاب بھی تالیف کروائی۔ اس کے باوجود بعض اہلِ حدیث حضرات ان کے حلقۂ ارادت میں شامل تھے اور مولانا تھانوی کی طرف سے ان کی خانقاہ میں رفع یدین وغیرہ پر کوئی پابندی نہیں تھی۔ اہل حدیث اور حنفی حضرات میں جن مسائل پر بحث مباحثے کا بازار گرم رہتا ہے، یہ وہ مسائل ہیں جو عہدِ صحابہ وتابعین اور ائمہ مجتہدین کے دور ہی سے مختلف فیہ چلے آ رہے ہیں۔ مولانا تھانوی ان مسائل کے بارے میں کیا رائے رکھتے ہیں، اس کے بارے میں ان کے ایک وعظ سے اقتباس ملاحظہ ہو:

''یہ بھی وجہ ہے ہندوستان میں تقلیدِ مذہبِ حنفی کے وجوب کی کہ یہاں رہ کر کسی دوسرے مذہب پر صحیح عمل نہیں ہوسکتا، کیونکہ ہندوستان کے اکثر علما حنفی ہیں، اور یہاں کتابیں بھی فقہِ حنفی کی زیادہ ملتی ہیں۔ اساتذہ بھی اسی فقہ کے میسر ہوسکتے ہیں، دوسرے فقہ کی نہ زیادہ کتابیں یہاں موجود ہیں، نہ ان کے پڑھانے والے میسر آسکتے ہیں، تو عمل کی کیا صورت ہو۔ ہمارے ایک مہربان مکہ مکرمہ جا کر شافعی بن آئے ہیں۔ یہ تو کوئی ملامت وطعن کی بات نہیں تھی۔ اگر تحقیق کے ساتھ دوسرے مذہب کو اختیار کیا جائے تو کچھ مضائقہ نہیں۔ مذاہبِ اربعہ سب حق ہیں۔ ہاں، تلعب بالمذاہب البتہ حرام ہے کہ اس کو کھیل بنالیا جائے'' (۲۶)۔

اس سے زیادہ وضاحت کے ساتھ یہ بات مولانا تھانوی ہی کے ایک فیض یافتہ مولانا حبیب احمد کیرانوی نے انہی کی سرپرستی میں لکھی جانے والی کتاب ''اِعلاء السنن'' کے فقہی مقدمے میں لکھی ہے۔ مولانا حبیب احمد کیرانوی نے پہلے تو مختلف فقہوں کے مقلدین کے اس دعوے اور دلیلوں کو ذکر کیا ہے کہ ان کے بقول ان کے امام کی فقہ سب سے افضل ہے۔ یہ باتیں نقل کرنے کے بعد مولانا نے بڑی وضاحت کے ساتھ ان کی تردید کرتے ہوئے یہ بتایا ہے کہ بذاتِ کسی امام کی فقہ کو دوسرے امام کی فقہ پر کوئی فوقیت حاصل نہیں ہے۔ اسی سلسلے میں وہ فرماتے ہیں:

والحق أن الأئمة المقتدى بهم فى الدين كلّهم على هدى مستقيم ، فأىّ مذهب من مذاهبهم كان شائعا فى بلد من البلاد وفى العلماء به كثرة يجب على العامى اتباعه، ولا يجوز له تقليد إمام ليس مذهبه شائعا فى بلده ولا فى العلماء به كثرة؛ لتعذر الوقوف على مذهب ذلك الإمام فى جميع الأحكام والحال هذه، فافهم، فإن الحق لايتجاوز عنه إن شاء الله تعالى، ولو شاعت المذاهب كلّها فى بلد من البلاد واشتهرت، وفيه من العلماء بكل مذهب عدد كثير جاز للعامى تقليد أىّ مذهب من المذاهب شاء، وكلُّها فى حقه سواء، وله أن لا يتمذهب بمذهب معين، ويستفتى من شاء من علماء المذاهب، هذا مرة وذلك أخرى، كما كان عليه السلف الصالح رضى الله عنهم، بشرط أن لا يلفّق بين مذهبين فى عمل واحد، ولا يتتبع الرخص متبعا هواه، لأن ذلك من التلهى وهو حرام بالنصوص

''صحیح بات یہ ہے کہ جن ائمہ کی بھی اقتدا کی جاتی ہے، وہ سارے کے سارے سیدھے راستے پر ہیں، لہٰذا ان کے مذاہب میں سے جس کا مذہب بھی کسی علاقے میں مروّج ہو اور وہاں اس مذہب کے جاننے والوں کی کثرت ہو تو عامی پر اس مذہب کی اتباع واجب ہے، اور اس کے لیے ایسے امام کی تقلید درست نہیں ہے جس کا مذہب وہاں عام نہ ہو اور اس مذہب کے جاننے والے کثرت سے موجود نہ ہوں، اس لیے کہ ایسی حالت میں تمام احکام میں اس امام کے مذہب کو جاننا انتہائی دشوار ہوگا۔ اس بات کو اچھی طرح سمجھ لو، اس لیے کہ ان شاء اللہ حق اس سے متجاوز نہیں ہوگا۔ اور اگر کسی علاقے میں تمام مذاہب رائج اور مشہور ہوں اور ہر مذہب کے جاننے والے علما بھی وہاں کثیر تعداد میں موجود ہوں تو عامی کے لیے بھی جائز ہے کہ وہ ان مذاہب میں سے جس مذہب کی چاہے تقلید کر لے، اور یہ سارے مذاہب اس کے حق میں برابر ہیں، اور اس کے لیے یہ بھی جائز ہے کہ کسی متعین مذہب کو اختیار نہ کرے، بلکہ مختلف مذاہب کے علما میں سے جس سے چاہے مسئلہ دریافت کر لے، کبھی اِس سے، کبھی اُس سے، جیسا کہ سلفِ صالحین کا طریقہ تھا، بشرطیکہ ایک ہی عمل میں دو مذہبوں کے درمیان تلفیق نہ کرے اور اپنی خواہشات کی پیروی کی خاطر رخصتوں کا متلاشی نہ بنے، اس لیے کہ یہ دین کو کھلونا بنانا ہے، جو نصوص کی رو سے ناجائز ہے۔'' (۲۷)

یہاں ایک معروف حنفی عالم مولانا احمد علی لاہوریؒ اور ایک اہلِ حدیث عالم مولانا سید داؤد غزنویؒ کا واقعہ قابل ذکر معلوم ہوتا ہے۔ مولانا لاہوری کے جاری کردہ جریدے ''خدام الدین'' سے اسے بعینہ یہاں نقل کیا جاتا ہے:

''اہل حدیث عالم حضرت مولانا سید داؤد غزنوی رحمہ اللہ نے ایک دفعہ اطلاع بھجوائی کہ فلاں روز وہ اپنے رفقا کے ساتھ شیرانوالا تشریف لائیں گے۔ حضرت مولانا احمد علی لاہوری رحمہ اللہ نے اپنے مریدین تلامذہ اور عقیدت مندوں کو حکم فرمایا کہ مولانا سید داؤد غزنوی صاحب اور ان کے ساتھی جس نماز میں ہمارے ساتھ شامل ہوں تو آپ سب لوگ ان کے مسلک کے احترام میں رفع یدین کریں اور آمین بالجہر کہیں تاکہ ہمارے مہمانوں کو یہاں کوئی اجنبیت محسوس نہ ہو۔ جبکہ مولانا سید داؤد غزنوی پہلے ہی اپنے ساتھیوں کو تاکید فرما چکے تھے کہ شیرانوالا میں میرے ساتھ نماز پڑھتے ہوئے آپ لوگ نہ رفع یدین کریں، نہ اونچی آواز سے آمین کہیں، کیونکہ مولانا احمد علی حنفی مسلک ہیں۔ نتیجہ یہ نکلا کہ اس رواداری اور احترامِ مسلک کا یہ عجیب منظر دیکھا کہ حنفی مسلک نمازی رفع یدین کر رہے ہیں اور آمین بلند آواز سے پڑھ رہے ہیں جبکہ اہلِ حدیث مہمانوں نے اپنے میزبان کے اکرام میں نہ رفع یدین کیا نہ آمین بالجہر پڑھی۔'' (۲۸)

ایک معروف صاحبِ دل اہلِ حدیث عالم مولانا ابوبکر غزنوی کے جماعتِ اہلِ حدیث سے ایک خطاب کے کچھ اقتباسات نقل کرنا بھی مناسب معلوم ہوتا ہے۔ عام طور پر ہوتا یہ ہے کہ اپنے مخاطبین سے وہی باتیں کی جاتی ہیں جو وہ سننا چاہیں تاکہ ان کی نظر میں مقبولیت میں کمی واقع نہ ہو، اس لیے عموماً دوسرے فرقے کی خامیاں زیادہ بیان کی جاتی ہیں۔ لیکن اس خطاب میں مولانا ابوبکر غزنوی نے دوسرا انداز اختیار کیا ہے۔ یہ اقتباس پیش کر کے دکھانا یہ مقصود ہے کہ ہر مکتبِ فکر میں ایسے سنجیدہ علما موجود رہے ہیں جو دوسروں پر طعن و تشنیع کرنے کی بجائے اپنے حلقوں میں پائی جانے

والی کوتاہیوں کی نشان دہی کرتے ہیں۔ یہ کام اگرچہ مشکل ہے لیکن اگر علما کی بڑی اکثریت وہ طرز اختیار کرلے جو مولانا غزنوی کی آنے والی دل سوز عبارتوں سے واضح ہوتا ہے تو بہت سے مسائل حل ہو سکتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں:

''دوستو! وعظ کیا ہے، روحانی اور اخلاقی بیماریوں کی تشخیص کرنا اور دوا دینا۔ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ دوا تلخ ہوتی ہے اور بیمار ناک بھوں چڑھاتا ہے، لیکن مشفق طبیب کو چاہیے کہ دوا کو حلق میں انڈیل دے۔ مریض کو جب شفا ہو جاتی ہے تو دعا دیتا ہے۔ دوستو! اگر مریض کوزکام ہو اور طبیب اسے معدے کی دوا دے تو اس کی نااہلی میں شک وشبہ کی کیا گنجائش باقی رہتی ہے؟ اپنی اور سامعین کی جو بیماریاں ہوں انہیں ڈھونڈھنا اور ان کی دوا دینا یہ وعظ ہے۔۔۔ وہ واعظ دنیادار ہے جس کا منتہائے نظر یہ ہو کہ دھواں دھار تقریر کی جائے، جذبات کو بھڑکا دیا جائے نہ اپنے کو فائدہ نہ دوسرے کو فائدہ۔ آج کل تو سر دُھننا، وجد میں آنا، نعرے لگانا، ہاؤ ہو کرنا وعظ کے لوازمات بن کر رہ گئے ہیں۔ میری نظر میں وعظ تو یہ ہے کہ بیماریوں کو چن چن کر بیان کیا جائے اور ان کا علاج کیا جائے۔''

اپنے حلقۂ خطاب یعنی جماعتِ اہلِ حدیث کو توحید کے حقیقی تقاضوں کی طرف متوجہ کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

''دوسری بات یہ عرض کرتا ہوں کہ موحد ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ آدمی بے مہار ہو جائے۔ رسیاں تڑوا بیٹھے۔ بے ادب اور گستاخ ہو جائے۔ اہل اللہ کی شان میں گستاخیاں کرے۔ محسنوں کا گریبان پھاڑے اور سمجھے کہ میں توحید کے تقاضے پورے کر رہا ہوں۔ دوستو! میرا کام مرض کی تشخیص اور اس کا علاج ہے۔ گو مریض چیخے، چلائے، ناک بھوں چڑھائے۔ مشفق ڈاکٹر وہ ہے جو حلق میں دوا انڈیل دے۔ آج تم کسمساؤ گے، مضطرب ہو گے، زانو بدلو گے۔ مگر کچھ عرصے کے بعد مجھے دعا دو گے اور کہو گے کہ بات ٹھیک کہہ گیا تھا۔ جب مریض شفایاب ہو جاتا ہے تو کڑوی دوا دینے والے کو بھی دعا دیتا ہے۔

''دوستو! کچھ حدیثیں ایک مسجد میں بیان ہوتی ہیں، کچھ دوسری مسجد میں بیان ہوتی ہیں۔ اور کچھ ایسی ہیں جو کہیں بیان نہیں ہوتیں۔ اس لیے کہ ان کا بیان کرنا فرقہ وارانہ مصلحت کے خلاف سمجھتے ہیں۔''

اس کے بعد مولانا غزنوی نے تفصیل سے وہ حدیثیں پیش کی ہیں جن سے صحابہ کرام کی ادب اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ والہانہ لگاؤ کی شان سمجھ آتی ہے تاکہ اپنے مخاطبین کو اس طرف متوجہ فرمائیں۔ اس کے بعد ''ارواحِ ثلثہ'' اور دیگر کتب کے حوالے سے بڑوں اور بزرگانِ دین کے ادب کے حوالے سے اپنے اکابر کے واقعات بیان فرمائے ہیں۔ یاد رہے کہ ''ارواح ثلاثہ'' مولانا اشرف علی تھانوی کی تالیف ہے جس میں اولیائے امت بالخصوص برصغیر کے آخری دور کے بزرگوں کے واقعات بیان کیے گئے ہیں۔ عام تاثر یہ ہے کہ اہلِ حدیث حضرات اس طرح کی کتابوں کا مذاق اڑاتے ہیں، لیکن مولانا غزنوی کا مذکورہ بیان پورا پڑھنے سے اس تاثر کی بالکلیہ نفی ہوتی ہے۔

اس کے بعد مزید فرماتے ہیں:

''دوستو! یہ فقرہ غور سے سنیں۔ موحد ہوتے ہوئے مؤدب ہونا اور مؤدب ہوتے ہوئے موحد ہونا بہت بڑی سعادت ہے۔ کچھ لوگوں کو توحید کی شد بد ہوتی ہے تو ادب کی لطافتوں اور باریکیوں سے محروم ہوتے ہیں۔ اور کچھ لوگوں کو ادب کی شد بد ہوتی ہے تو توحید کے معارف سے محروم ہوتے ہیں۔ مؤدب ہوتے ہوئے موحد ہونا اور موحد ہوتے ہوئے مؤدب ہونا یہ بہت بڑی سعادت ہے۔ دوستو! اور میں خدا سے اس

سعادت کی بھیک مانگتا ہوں۔''

مزید فرماتے ہیں:

''اور ہم جو اتباعِ سنت پر زور دیتے ہیں تو کیا سچ مچ سنت کی پیروی ہمارا شعار ہے؟ کیا چند فروعی مسائل پر جھگڑا اتباعِ سنت ہے؟''

اپنے حلقے کے لوگوں کو ذکر اللہ کی اہمیت کی طرف متوجہ کرتے ہوئے، اس حوالے سے ہونے والی سستی اور کوتاہی کا شکوہ کرتے ہوئے اور اپنے بزرگوں کے اہتمامِ ذکر اور استغراق فی الذکر کے واقعات بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''یہ تھے ہمارے اسلاف۔ ہم تو دنگا فساد لڑائی جھگڑے میں پڑ گئے۔ میں نے دیکھا کہ ایک آدمی دوسرے کی کھلی اڑا رہا تھا اور اس پر پھبتی کس رہا تھا کہ تمہارا درود غیر مسنون ہے اور تم بدعتی ہو۔ میں نے اسے کہا کہ بھائی آج جمعہ تھا۔ خود تم نے کتنا درود پڑھا؟ یہ تو تم نے کہا کہ اس نے غلط درود پڑھا، مگر تمہاری اپنی زبان بھی ساکت وصامت تھی۔ مسنون درود پڑھنے کی تمہیں ایک بار بھی توفیق نہیں ہوئی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **اکثروا علی الصلاۃ یوم الجمعۃ** (جمعہ کے دن مجھ پر کثرت سے درود بھیجا کرو)''(۲۹)۔

اب آتے ہیں دوسری طرف۔ مولانا علامہ انور شاہ کشمیریؒ کا قریب کے زمانے کے محدثین میں جو مقام ہے، وہ اسلامی علوم کے کسی بھی طالب علم سے مخفی نہیں۔ علمِ حدیث کے علاوہ کے فقہ حنفی پر بھی ان کے احسانات محتاجِ بیان نہیں۔ دینی مدارس میں علمِ حدیث کی تدریس کے دوران عموماً زیادہ زور ائمہ مجتہدین کے درمیان مختلف فیہ مسائل پر دیا جاتا ہے۔ انہی میں کچھ مسائل وہ ہیں جو حنفی اور اہلِ حدیث حضرات کے درمیان بحث مباحثہ کا موضوع بنتے رہتے ہیں۔ یقیناً شاہ صاحبؒ نے ان مسائل پر مفصل بحثیں کیں۔ اگرچہ شاہ صاحب نے کبھی انصاف کا دامن ہاتھ سے نہیں چھوڑا، پھر بھی ان تمام بحثوں کے بارے میں ان کے احساسات کیا تھے، اس کا اندازہ انہی کے شاگردِ مولانا مفتی محمد شفیعؒ کے بیان سے ہوسکتا ہے جو انہی کے الفاظ میں یہاں نقل کیا جا رہا ہے:

''قادیان میں ہر سال ہمارا جلسہ ہوا کرتا تھا اور سیدی حضرت مولانا سید محمد انور شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ بھی اس میں شرکت فرمایا کرتے تھے۔ ایک سال اسی جلسہ پر تشریف لائے۔ میں بھی آپ کے ساتھ تھا۔ ایک صبح نمازِ فجر کے وقت اندھیرے میں حاضر ہوا تو دیکھا کہ حضرت سر پکڑے ہوئے بہت مغموم بیٹھے ہیں۔ میں نے پوچھا حضرت کیسا مزاج ہے۔ کہا، ہاں! ٹھیک ہی ہے۔ میاں مزاج کیا پوچھتے ہو۔ عمر ضائع کر دی۔

میں نے عرض کیا حضرت! آپ کی ساری عمر علم کی خدمت میں دین کی اشاعت میں گذری ہے، ہزاروں آپ کے شاگرد علماء ہیں، مشاہیر ہیں جو آپ سے مستفید ہوئے اور خدمتِ دین میں لگے ہوئے ہیں۔ آپ کی عمر اگر ضائع ہوئی تو پھر کس کی عمر کام لگی؟

فرمایا: میں تمہیں صحیح کہتا ہوں، عمر ضائع کر دی۔

میں نے عرض کیا: حضرت بات کیا ہے؟

فرمایا ہماری عمر، ہماری تقریروں کا، ہماری ساری کدوکاش خلاصہ یہ رہا کہ دوسرے مسلکوں پر حنفیت کی ترجیح قائم کر دیں۔ امام ابوحنیفہ کے مسائل کے دلائل تلاش کریں۔ یہ رہا ہے محور ہماری کوششوں کا، تقریروں کا اور علمی زندگی کا۔

اب غور کرتا ہوں تو دیکھتا ہوں کہ کس چیز میں عمر برباد کی۔ ابوحنیفہؒ ہماری ترجیح کے محتاج ہیں کہ ہم ان پر احسان کریں؟ اللہ تعالیٰ نے انہیں جو مقام دیا ہے، وہ مقام لوگوں سے خود اپنا لوہا منوائے گا۔ وہ تو ہمارے محتاج نہیں......

پھر فرمایا:

ارے میاں اس کا تو حشر میں راز نہیں کھلے گا کہ کونسا مسلک صواب تھا اور کون سا خطا اجتہادی مسائل۔ صرف یہی نہیں کہ دنیا میں ان کا فیصلہ نہیں ہوسکتا، دنیا میں بھی ہم تمام تر تحقیق و کاوش کے بعد یہی کہہ سکتے ہیں کہ یہ بھی صحیح یا یہ یہ صحیح ہے، لیکن احتمال موجود ہے کہ یہ خطا ہو۔ اور وہ خطا ہے کہ اس احتمال کے ساتھ کہ صواب ہو۔ دنیا میں تو یہ ہے ہی، قبر میں منکر نکیر نہیں پوچھیں گے کہ رفع یدین حق تھا یا ترکِ رفع یدین حق تھا۔ آمین بالجہر حق تھی یا بالسر حق تھی۔ برزخ میں بھی اس کے متعلق سوال نہیں کیا جائے گا۔ اور قبر میں بھی یہ سوال نہیں ہوگا۔

اللہ تعالیٰ شافعی کو رسوا کرے گا نہ ابوحنیفہ کو نہ مالک کو نہ احمد بن حنبل کو۔ جن کو اللہ تعالیٰ نے اپنے دین کے علم کا انعام دیا ہے، جن کے ساتھ اپنی مخلوق کا بہت بڑے حصے کو لگا دیا ہے، جنہوں نے نورِ ہدایت چار سو پھیلایا ہے، جن کی زندگیاں سنت کا نور پھیلانے میں گزریں، اللہ تعالیٰ ان میں سے کسی کو رسوا نہیں کرے گا۔ وہاں میدان محشر میں کھڑا کر کے یہ معلوم کرے کہ ابوحنیفہ نے صحیح کہا تھا یا شافعی نے غلط کہا تھا یا اس کے برعکس، ایسا نہیں ہوگا۔

تو جس چیز کو نہ دنیا میں نکھرنا ہے، نہ برزخ میں، نہ محشر میں، اسی کے پیچھے پڑ کر ہم نے اپنی عمر ضائع کر دی۔ اپنی قوت صرف کر دی اور جو صحیح اسلام کی دعوت تھی مجمع علیہ اور سبھی کے مابین جو مسائل متفقہ تھے اور دین کی جو ضروریات سبھی کے نزدیک اہم تھیں، جن کی دعوت انبیائے کرام لے کر آئے تھے، جن کی دعوت کو عام کرنے کا ہمیں حکم دیا گیا تھا اور وہ منکرات جن کو مٹانے کا کی کوشش ہم پر کی گئی تھی، آج یہ دعوت تو نہیں دی جا رہی، یہ ضروریاتِ دین تو لوگوں کی نگاہوں سے اوجھل رہی ہیں، اور اپنے و اغیار ان کے چہرے کو مسخ کر رہے ہیں، اور وہ منکرات جن کو مٹانے میں ہمیں لگے ہونا چاہیے تھا، وہ پھیل رہے ہیں اور گمراہی پھیل رہی ہے، الحاد آ رہا ہے، شرک و بت پرستی چل رہی ہے، حرام و حلال کا امتیاز اٹھ رہا ہے، لیکن ہم لگے ہوئے ہیں ان فروعی بحثوں میں۔

شاہ صاحب نے فرمایا: یوں میں غمگین بیٹھا ہوں اور محسوس کر رہا ہوں کہ عمر ضائع کر دی۔'' (۳۰)

خود حنفی حضرات میں اختلاف کا ایک دائرہ دیوبندی بریلوی اختلاف ہے۔ اس اختلاف کے بنیادی طور پر تین محور ہیں۔ ایک یہ کہ بعض رسوم و عادات کو اکثر دیوبندی علما نے بدعت سمجھتے ہوئے اپنے پیروکاروں کو ان سے منع کیا ہے، جبکہ بریلوی علما ان رسوم و عادات کو بدعت نہیں سمجھتے بلکہ متعدد مصالح کی بنیاد پر انہیں اختیار کیے ہوئے ہیں۔ جن علما نے ان کاموں کاموں کو بدعت قرار دیا، اس کا مطلب بھی یہ تھا کہ جو لوگ ہماری تحقیق اور رائے پر عمل کرنا چاہیں، وہ ان سے گریز کریں نہ یہ کہ دوسروں کو بھی زبردستی ان سے روکنے کی کوشش کی جائے۔ اس لیے کہ جو لوگ یہ کام کرتے ہیں وہ انہیں بدعت سمجھ کر نہیں کرتے اور شروع میں سلف کا یہ مزاج بیان کیا جا چکا ہے کہ اپنی رائے کو دوسرے پر مسلط نہیں کیا جاتا۔ راقم الحروف نے بعض ثقہ راویوں سے سنا ہے کہ ایک دفعہ کچھ حضرات مولانا مفتی محمد حسنؒ بانی جامعہ اشرفیہ لاہور کے پاس ایک فتویٰ تصدیق کرانے کے لیے لائے جس کا حاصل یہ تھا کہ بارہ ربیع الاول کو نکالا جانے والا جلوس بدعت ہے۔ بظاہر وہ لوگ اس فتوے کی رو سے اس جلوس کو رکوانا چاہتے ہوں گے۔ مفتی صاحبؒ نے اس پر دستخط کرنے

سے یہ کہتے ہوئے انکار فرما دیا کہ بھائی اس دور جو جس طریقے سے بھی اللہ رسول کا نام لیتا ہے، اسے لینے دو۔

دیوبندی اور بریلوی اختلاف کا دوسرا محور بعض نظریاتی مسائل ہیں، جیسے حاضر و ناظر اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عالم الغیب ہونے کا مسئلہ۔ ان مسائل میں بھی اگر دونوں طرف کے جید علما کی تحریروں کو سامنے رکھا جائے تو شاید اختلاف اتنا گہرا نہیں ہوگا جتنا تاثر پیدا ہو گیا ہے۔

اس اختلاف کا تیسرا محور تکفیر کا فتویٰ ہے۔ مولانا احمد رضا خاں بریلوی نے علمائے دیوبند کی بعض عبارات کو بنیاد بنا کر ان پر کفر کا فتویٰ جاری کیا۔ دوسری طرف دیوبندیوں میں بھی بعض حضرات ایسے موجود رہے ہوں گے جو بریلویوں کو مشرک قرار دیتے ہوں گے۔ یہ یقیناً بڑا سنگین معاملہ ہے۔ اس لیے کہ ایک دوسرے کے ایمان پر شکوک وشبہات پیدا کر دینا کوئی معمولی بات نہیں، لیکن اس کے باوجود یہ خوش گوار حیرت کی بات ہے کہ یہ اختلاف بھی دونوں طرف کے سنجیدہ علما کے تلخی اور کشیدگی کا باعث نہیں بنا۔ چنانچہ بریلوی علما مولانا احمد رضا خاں بریلوی کو اپنا مقتدا مانتے اور ان کی بہت زیادہ عزت وتوقیر کرتے ہیں، اس کے باوجود عملی طور پر ان کے فتویٰ تکفیر سے متفق نظر نہیں آتے۔ اس لیے سنجیدہ بریلوی علما دیوبندیوں کے ساتھ کافروں والا برتاؤ اور معاملہ کبھی نہیں کرتے۔

اسی طرح جن کے خلاف تکفیر کے یہ فتوے جاری کیے گئے تھے، انہوں نے بھی اسے مناسب محمل پر محمول کر کے بات کو زیادہ بگڑنے نہیں دیا۔ مثال کے طور پر جن کے خلاف تکفیر کے فتوے دیے گئے، ان میں ایک نام مولانا اشرف علی تھانویؒ کا ہے۔ راقم الحروف نے مولانا تھانویؒ کے متعدد خلفا سے سنا کہ مولانا تھانوی فرمایا کرتے تھے کہ جنہوں نے واقعی مجھے گستاخِ رسول سمجھ کر میرے خلاف فتوے دیے ہیں، اگرچہ یہ بات امرِ واقعہ کے خلاف ہے لیکن ان کو بہر حال غلط فہمی ہو گئی، اس لیے میں انہیں اس میں معذور سمجھتا ہوں، نہ صرف معذور بلکہ ماجور سمجھتا ہوں۔ یعنی انہیں اس فتوے پر بھی اجر ملے گا۔ اس حوالے مولانا تھانوی کے دو خلفا مولانا مفتی محمد حسنؒ اور حاجی محمد شریفؒ کا مکالمہ پیش خدمت ہے۔ حاجی محمد شریفؒ لکھتے ہیں:

> ''ایک دفعہ میں لاہور میں حضرت مفتی صاحبؒ کی مجلس میں بیٹھا ہوا تھا۔ عصر کی اذان ہوئی اور تمام حضرات اٹھ گئے۔ مجھے عصر کے بعد فیصل آباد جانا تھا۔ مصافحہ کے لیے آگے بڑھا، سلام کیا اور عرض کیا نماز کے بعد مجھے جانا ہے۔ اس پر حضرت مفتی صاحب نے میرا ہاتھ اپنے دستِ مبارک میں لے لیا اور دیر تک دباتے رہے اور فرمایا: دیکھو! میرے ایک سوال کا جواب دو۔ تم حضرت [تھانوی] کی خدمت میں بہت رہے ہو۔ یہ لوگ جو حضرت والا کی مخالفت کرتے ہیں، کیا حضرت کی زبان مبارک سے بھی تم نے ان کے متعلق کوئی بات سنی؟
>
> میں نے عرض کیا کہ میں نے تو حضرت کی زبان مبارک سے ان کی کبھی بھی برائی نہیں سنی۔ بلکہ ایک دفعہ کسی صاحب کے سوال پر حضرت نے فرمایا تھا: دیکھنا یہ چاہیے کہ یہ لوگ جو میری مخالفت کرتے ہیں، اس مخالفت کا منشا کیا ہے۔ اگر منشا حب رسول ہے تو میں نہ ان کو معذور بلکہ ماجور سمجھتا ہوں۔ یہ میری مخالفت کی وجہ سے ان کو اجر ملے گا۔ اس پر حضرت مفتی صاحب نے فرمایا کہ اور میں تو حضرت کی خدمت میں بہت زیادہ رہا ہوں، مجھے ایک واقعہ بھی یاد نہیں کہ حضرت نے ان کو برائی سے یاد کیا ہو۔'' (۳۱)

مولانا قاضی مظہر حسینؒ کے والد مولانا قاضی محمد کرم الدین دبیر نے جب باطنی استفادے کے سلسلے میں مولانا حسین احمد مدنیؒ سے رجوع کیا تو اس سے پہلے وہ سیال شریف کی گدی سے منسلک اور وابستہ تھے جہاں کا ذوق ظاہر ہے کہ علمائے دیوبند کے مزاج سے مکمل ہم آہنگ نہیں تھا۔ اس کے باوجود مولانا مدنیؒ نے دبیر صاحبؒ کو اسی گدی سے منسلک رہنے کا مشورہ دیتے ہوئے تحریر فرمایا: ''تجدیدِ بیعت کی ضرورت نہیں، آپ اپنے سابق شیخ کے تلقین کردہ وظیفہ پر عمل کریں، میں آپ کے لیے اور آپ کے عزیز کے لیے حسنِ خاتمہ کی دعا کرتا ہوں'' (۳۲)۔

اس کے علاوہ علمائے دیوبند اور پنجاب سمیت برصغیر کے مختلف علاقوں کی معروف خانقاہوں اور گدیوں کے درمیاں جو اچھے تعلقات رہے، وہ ایک مستقل تاریخ ہیں جس کا کچھ نمونہ سید نفیس شاہ صاحبؒ نے ''حکایت مہر وفا'' میں بیان کر دیا ہے۔ معروف کالم نگار عطاء الحق قاسمی کے والد مولانا بہاؤ الحق قاسمیؒ نے بھی مختلف فرقوں کی آویزش کم کرنے کے لیے ''اسوۂ اکابر'' کے نام سے اسی طرح کا ایک رسالہ لکھا تھا۔ انہیں دو رسالوں سے یہاں ایک دو مثالیں نقل کرنے پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

مولانا میاں شیر محمد شرق پوری کا نام نامی محتاج تعارف نہیں۔ شرق پور شریف کا شمار پنجاب کی چند اہم خانقاہوں اور گدیوں میں ہوتا ہے۔ میاں شیر محمدؒ کے خلیفہ صوفی محمد ابراہیم قصوریؒ نے ان کے حالاتِ زندگی پر ایک کتاب ''خزینۂ معرفت'' لکھی ہے۔ اس میں انہوں نے میاں صاحبؒ اور مولانا انور شاہ کشمیریؒ کے تعلقات کا واقعہ لکھا ہے جو سید نفیس شاہ صاحب نے بھی اسی کتاب کے حوالے سے لکھا ہے۔ مولانا بہاؤ الحق قاسمی نے یہ واقعہ ذرا تفصیل سے لکھا ہے۔ یہاں سید نفیس شاہ صاحب کی کتاب ''حکایت مہر و وفا'' سے صوفی محمد ابراہیم کے الفاظ میں نقل کیا جاتا ہے:

''مولانا انور علی شاہ صدر مدرسہ دیوبند ہمراہ مولوی احمد علی صاحب مہاجر لاہوری شرق پور شریف حاضر ہوئے اور حضرت میاں صاحبؒ کو بڑی ارادت سے ملے۔ آپ ان سے کچھ باتیں کرتے رہے اور شاہ صاحب خاموش رہے۔ پھر آپ نے مولانا انور شاہ صاحب کو بڑی عزت سے رخصت کیا۔ موٹر کے اڈے تک حضرت میاں صاحب رحمۃ اللہ علیہ خود سوار کرانے کے لیے ساتھ تشریف لائے۔ شاہ صاحب (علامہ انور شاہؒ) نے میاں صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے کہا ''آپ میری کمر پر ہاتھ پھیر دیں''۔ آپ نے ایسا ہی کیا اور رخصت کر کے واپس مکان پر تشریف لائے۔ بعد ازاں آپ نے بندہ [صوفی محمد ابراہیم] سے فرمایا: شاہ صاحب بڑے عالم ہو کر میرے جیسے خاکسار سے فرما رہے تھے کہ میری کمر پر ہاتھ پھیر دیں۔ اور میاں صاحب نے فرمایا کہ دیوبند میں چار نوری وجود ہیں۔ ان میں ایک شاہ صاحب بھی ہیں'' (۳۳)۔

پیر سید جماعت علی شاہ صاحبؒ کا ایک واقعہ بھی ''حکایت مہر و وفا'' سے پیش کیا جاتا ہے:

''حضرت مولانا سید محمد اسلم صاحب خطیب مسجد قادری لائل پور نے خود راقم سطور [سید نفیس شاہ صاحبؒ] سے بیان فرمایا کہ میں نے علی پور شریف میں اپنے استاذ محترم حضرت صاحبزادہ محمد حسین شاہ صاحب (خلف الرشید حضرت پیر حافظ سید جماعت علی شاہ صاحب علی پوری) سے دورہ حدیث سے پہلے کی کتابیں پڑھی تھیں۔ ایک روز میرے والد صاحب حضرت مولانا عبد الغنی شاہ صاحب (م: ۱۹۴۰) خلیفہ اعظم زبدۃ العارفین حضرت سید جماعت علی شاہ صاحب ثانی علی پوری رحمۃ اللہ علیہ نے ارشاد فرمایا: میرا خیال ہے تم اپنی تعلیم مکمل کر لو۔ **<u>دورہ حدیث شریف کے</u>**

لیے دو جگہیں ہیں۔ دارالعلوم دیوبند اور منظر اسلام بریلی۔ جہاں تمہارا جی چاہے وہاں چلے جاؤ اور تکمیل کرلو۔ میں نے عرض کیا میں کہ میں اپنے استاد حضرت صاحبزادہ محمد حسین شاہ صاحب کے مشورے سے کوئی فیصلہ کروں گا۔ ......حضرت صاحبزادہ صاحب نے دارالعلوم دیوبند کا مشورہ دیا......اس زمانے میں مرشدی ومولائی حضرت اقدس ثانی صاحب علی پوری ابھی حیات تھے۔ ان کی خدمت میں حاضر ہوکر دعا کی درخواست کی، انہوں نے دارالعلوم دیوبند جانے پر بشاشت ظاہر فرمائی اور دعواتِ صالحہ سے مجھے رخصت کیا۔''

خط کشیدہ عبارت سے معلوم ہوا کہ ان حضرات کی نظر میں اصل مقصود حدیث پڑھنا تھا، اس کے لیے دیوبند اور بریلی برابر تھے، بلکہ اختلافِ مشرب کے باوجود دیوبند کے انتخاب پر خوشی کا اظہار فرمایا جا رہا ہے۔

ایک آخری واقعہ عرض کر کے اس بات کو ختم کیا جاتا ہے۔ راقم الحروف نے خود مولانا مجاہد الحسینی حفظہ اللہ سے جو سید عطاء اللہ شاہ بخاری کے رفیق وخادم تھے، متعدد بار سنا کہ جب ۱۹۵۳ء کی تحریک ختم نبوت کے سلسلے میں تحریک کی مرکزی قیادت لاہور جیل میں تھی، ان میں سید عطاء اللہ شاہ صاحب بھی تھے اور بریلوی مکتبِ فکر کے مولانا ابوالحسنات بدایونی بھی تھے۔ مولانا مجاہد الحسینی بتلاتے ہیں کہ میں نے یہ منظر بھی دیکھا کہ مولانا ابوالحسنات قضائے حاجت کے تشریف لے گئے ہیں اور سید عطاء اللہ شاہ بخاری ان کی خدمت کے لیے وضو کے پانی کا لوٹا لے کر باہر کھڑے ہیں۔

فرقہ وارانہ بنیادوں کے علاوہ برصغیر فکری اختلافات کا وجود بھی رہا ہے۔ خاص طور پر دو حوالوں سے، ایک تو تعلیمی نظام کے حوالے سے، اس سلسلے میں دیوبند اور علی گڑھ خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔ دوسرے سیاسی پالیسی کے حوالے سے، خاص طور انگریزوں کے ساتھ تعلقات کی نوعیت کے اعتبار سے۔ دونوں سطحوں پر سرسید احمد خاں نے مسلمانوں کو وہ مشورے دیے جو عام علما بالخصوص علمائے دیوبند کی سوچ سے مختلف تھے۔ لیکن اس کے باوجود ان مختلف حلقہ ہائے فکر میں منافرت کی وہ فضا نہیں تھی جس کا تاثر آج کل بعض تحریروں یا بیانات سے ملتا ہے۔ یہاں یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیے کہ سرسید احمد کی دین کی تعبیر وتشریح کے سلسلے کی کاوشیں اور ان کی تعلیمی اور سیاسی فکر دو الگ چیزیں ہیں۔ جہاں تک اول الذکر کا تعلق ہے، وہ سرسید احمد خاں کی خالص ذاتی آرا ہیں جن سے خود ان اپنے حلقۂ فکر میں بہت کم اتفاق کیا گیا ہے، تاہم تعلیمی اور سیاسی سوچ کا معاملہ ذرا مختلف ہے۔

یہاں یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ فکری سطح کے اختلاف کے باوجود دونوں طرف سے ہمیشہ ایک دوسرے کے ساتھ احترام کا رشتہ برقرار رہا ہے۔ مولانا اشرف علی تھانویؒ نے امداد الفتاویٰ میں سرسید احمد خاں کی دینی فکر پر شدید تنقید کی ہے، لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ مولانا تھانویؒ ہی نے اپنے مواعظ وملفوظات میں نہ صرف سرسید احمد خاں کی ذاتی خوبیوں کا اعتراف کیا ہے بلکہ اختلافِ رائے کے باوجود ان کے حسن نیت کا ذکر کرنے کے ساتھ ساتھ ان کے اخلاق اور مروّت کے واقعات تفصیل سے بیان فرمائے ہیں جنہیں اگر مولانا تھانویؒ کے مواعظ وملفوظات وغیرہ سے یکجا کیا جائے تو شاید ایک کتابچہ تیار ہو جائے۔

دیوبند اور علی گڑھ دو الگ نظام ہائے تعلیم تھے جو اپنی سمجھ کے مطابق مسلمانوں کی مختلف نوعیت کے ضروریات کو پورا کر رہے تھے، لیکن دونوں جگہوں کے نہ صرف یہ کہ بہت اچھے مراسم اور روابط تھے بلکہ ایک دوسرے سے استفادے کی

ضرورت کا احساس بھی موجود تھا۔ چنانچہ دارالعلوم دیوبند کے ابتدائی جلسہ ہائے تقسیم اسناد میں سے ایک میں علی گڑھ کالج کی طرف سے نمائندگی کے طور پر صاحبزادہ آفتاب احمد شریک ہوئے۔ انہوں نے تجویز پیش کی کہ دارالعلوم کے تعلیم یافتہ علی گڑھ کالج انگریزی پڑھنے جایا کریں۔ (۳۵) اسی طرح اسی جلسے میں اپنے خطاب کے دوران مولانا نانوتویؒ نے دارالعلوم کے نصاب کی خصوصیات اور اس کے مقاصد بیان کرتے ہوئے فرمایا:

''اس کے بعد (یعنی دارالعلوم کے تعلیمی نصاب سے فارغ ہونے کے بعد) اگر طلبہ مدرسہ ہذا، مدارس سرکاری میں جا کر علوم جدیدہ حاصل کریں تو ان کے کمال میں یہ بات زیادہ مؤید ثابت ہوگی'' (۳۶)۔

اسی طرح انگریز حکومت کے ساتھ تعلقات یا ان کے بارے میں رویہ کیا ہونا چاہیے، یہ عام طور پر بڑا حساس موضوع رہا ہے۔ لیکن آزادی سے پہلے کی تاریخ اٹھا کر دیکھیں تو معلوم ہوتا ہے کہ اس حوالے سے اختلاف افکار کی موجودگی کے باوجود ایک دوسرے کے احترام کی روایت موجود تھی، یہ نہیں تھا کہ پالیسی معاملات میں جس کی رائے مختلف ہو وہ غدار اور نہ معلوم کن کن القاب کا مستحق ٹھہرے۔

اس سلسلے میں ایک مثال راقم الحروف اپنے ہی ایک سابقہ مضمون سے بعینہ نقل کرنا مناسب سمجھتا ہے۔

جب شیخ الہند مولانا محمود حسنؒ مالٹا کی اسارت سے واپس آئے تو ان سے ملاقات کرنے والوں اور انہیں انگریز کے خلاف جدوجہد سے الگ ہونے کا مشورہ دینے والوں میں ایک نام مولانا رحیم بخشؒ کا بھی ہے۔ مولانا سید حسین احمد مدنیؒ کے سوانح نگار مولانا فرید الوحیدی ان کے تعارف میں لکھتے ہیں: ''ریاست بہاولپور کے مدارالمہام تھے، حضرت گنگوہی کے متوسلین میں اور علماء کرام کے بڑے معتقد تھے، تاہم حکومتِ برطانیہ کے خیرخواہ اور معتمد تھے'' (۳۷)۔ انہی مولانا رحیم بخش کے بارے میں مولانا مدنی کے والد ماجد مولوی سید حبیب اللہ صاحبؒ کے حالات میں لکھا ہے:

''اتفاق سے اسی زمانے میں نواب صاحب بہاولپور بھی حج وزیارت کے لیے حاضر ہوئے۔ ان کے وزیر اعظم مولانا رحیم بخش صاحب بڑے عالم، متقی اور باخدا شخص تھے اور حضرت قطب عالم گنگوہیؒ کے متوسلین میں سے تھے۔ انتظامات کے لیے وہ نواب صاحب کی آمد سے پہلے ہی مدینہ طیبہ حاضر ہوئے۔ قدرتی طور پر ان کو مولوی صاحب [مولوی حبیب اللہ] اور ان کے حضرت گنگوہی کے خلفا صاحبزادگان سے خصوصی تعلق اور عقیدت ہوگئی اور نواب صاحب آئے تو موصوف نے ان کی جانب سے دس روپیہ ماہوار کا وظیفہ مقرر کرا دیا، یہ ساری مستقل آمدنیاں تھیں'' ۔ (۳۸)

گویا ایک طرف تو مولانا رحیم بخش حکومتِ برطانیہ کے ''خیرخواہ اور معتمد'' تھے، دوسری طرف وہ ''بڑے عالم، متقی اور باخدا شخص'' تھے اور ان کے ساتھ تعلقات کی نوعیت وہ ہے جو اقتباس بالا سے سمجھ میں آ رہی ہے۔

مولانا ابوالکلام آزاد نے اپنی آپ بیتی India Wins Freedom کے آغاز ہی میں اس بات کا اظہار کیا ہے کہ انہوں نے اپنے ''آزاد'' تخلص کا انتخاب سرسید احمد خاں کی تحریروں سے متاثر ہو کر کیا۔ مولانا نے غبارِ خاطر میں موسیقی کے بارے میں اپنی بہت نرم رائے کا اظہار کیا ہے۔ اتاترک کے اصلاحات کے بارے میں مولانا کا نقطۂ نظر بیان کرتے ہوئے اصغر علی انجینئر صاحب لکھتے ہیں:

''جب کمال پاشا نے ترکی میں بغاوت کی اور خلافت کو اقتدار سے بے دخل کر دیا اور خلافت کے ادارے کو فرسودہ قرار

دیا تھا مولانا [ابوالکلام آزاد] نے اتاترک کی جدید اصلاحات کا استقبال کیا تھا اور مسلمانوں کو خلافت کے ادارے کی حفاظت کی کوششوں کو ترک کر دینے کا مشورہ دیا تھا جس سے ترکی لیڈران خود دست بردار ہو گئے تھے۔'' (۳۹)

مولانا آزاد کی اس رائے سے اتفاق یا اختلاف تو الگ معاملہ ہے، لیکن یہ ظاہر ہے کہ یہ رائے علماء کے عام حلقوں میں مروجہ رائے سے بالکل ہٹ کر ہے۔ کہنے کا مقصد یہ ہے کہ اس طرح کی باتوں کے باوجود ان حلقوں میں مولانا آزاد کے لیے پائے جانے احترام میں کوئی کمی واقع نہیں ہوئی۔

حواشی

(۲۵) مولانا مناظر احسن گیلانی: ص ۱۱۸ مکتبہ عمر فاروق کراچی

(۲۶) وعظ الہدی والمغفرۃ ص ۵۰ مطبوعہ مکتبہ تھانوی کراچی در مجموعہ مواعظ اشرفیہ

(۲۷) کیرانوی، حبیب احمد، مقدمۃ إعلاء السنن (قواعد فی علوم الفقہ) إدارۃ القرآن والعلوم الإسلامیۃ، ص ۲۲۴.

(۲۸) مولانا احمد علی لاہوری کے حیرت انگیز واقعات ص ۲۵۶ ماخوذ از خدام الدین ۲۴ مئی ۱۹۹۶ء

(۲۹) خطبات ومقالات سید ابوبکر غزنوی رحمہ اللہ، ترتیب وتخریج میاں طاہر ناشر طارق اکیڈمی فیصل آباد ص ۲۴۵-۲۶۲

(۳۰) مفتی محمد شفیع: وحدتِ امت، دارالاشاعت کراچی ص ۱۵

(۳۱) حاجی محمد شریف ملتان: اصلاحِ دل، ادارہ تالیفات اشرفیہ ملتان ص ۲۵۴

(۳۲) عبدالجبار سلفی: احوال دبیر، قاضی کرم الدین دبیر اکیڈمی پاکستان ص ۶۲

(۳۳) سید نفیس شاہ الحسینی: حکایت مہر و وفا، دار النفائس لاہور ص ۱۹

(۳۴) حوالہ بالا ص ۲۷

(۳۵) مولانا مناظر احسن گیلانی: سوانح قاسمی، مکتبہ رحمانیہ لاہور ۲/ ۲۹۶

(۳۶) حوالہ بالا ص ۲۸۱

(۳۷) فرید الوحیدی، مولانا، شیخ الاسلام مولانا حسین احمد مدنی: ایک تاریخی وسوانحی مطالعہ ص ۲۱۷ مکتبہ محمودیہ لاہور ۱۹۹۵ء۔

(۳۸) حوالہ بالا ص ۵۵۔

(۳۹) http://newageislam.com/urdu-section/

مولانا مفتی محمد زاہد*

برصغیر میں برداشت کا عنصر - دو وضاحتیں

''برصغیر کی دینی روایت میں برداشت کا عنصر'' کے عنوان سے میرا ایک مضمون دو قسطوں میں الشریعہ میں شائع ہوا جو درحقیقت پاکستان انسٹی ٹیوٹ فار پیس سٹڈیز کی طرف سے شائع ہونے والے ایک کتابچے کا ابتدائی حصے کے علاوہ باقی حصہ تھا۔ الحمدللہ اس کتابچے اور مضمون کو بہت پذیرائی ملی، بلکہ اتنی پذیرائی کہ مجھے خیال ہونے لگا کہ میں نے ایک فضول کام کیا ہے۔ اس لیے کہ جس بات کو سب مان رہے ہیں، اسے ثابت کرنا تحصیل حاصل کی طرح ہے۔ پذیرائی اور حوصلہ افزائی کرنے والے تمام حضرات کا شکریہ۔ تاہم بہت جلد اس وقت یہ احساس ہوا کہ واقعی یہ باتیں عرض کرنے کی ضرورت تھی جب یک دم اس پر ایک خاص مہم شروع ہوگئی اور موبائل اور دیگر سوشل میڈیا کے ذریعے ناقابلِ بیان قسم کے پی ٹی آئیِ ٹائپ پیغامات آنے لگے۔ مجھے ان سے بھی کوئی گِلا نہیں، اس لیے کہ جس طرح کی ان نوجونوں کی ذہنی تربیت ہوئی ہے، اس کے مطابق یہ سب کچھ دینی حمیت کے تقاضے سمجھ کر ہی کر رہے ہوتے ہیں اور كان إثمه على من أفتاه کے مطابق معذور ہوتے ہیں۔ اس میں میرے لیے یہ پہلو اطمینان کا ہے کہ ایک بے عمل انسان کو مفت میں ان کی حسناتِ مقبولہ حاصل ہوگئیں۔ اللہ تعالیٰ مزید نیکیاں عافیت ہی کے راستے سے عطا فرمائیں۔

اسی سلسلے کی ایک کڑی ایک نوجوان اور جوشیلے عالم اور لکھاری کی وہ تحریر ہے جو دیگر ماہناموں کے علاوہ الشریعۃ میں بھی شائع ہوئی ہے۔ مجھے اس طرح کی تحریروں کا جواب لکھنے کی عادت نہیں ہے، اس لیے کہ جہاں اپنی ذات کے دفاع کا تاثر بھی پیدا ہو جائے وہاں کچھ عرض کرنا اچھا نہیں لگتا۔ دوسرے میری کمزوری یہ ہے کہ میں نے قلم میں روشنائی بھرنا ہی سیکھا ہے، بارود نہیں۔ اس سے پہلے بھی میرے ساتھ اس طرح کی ''وارداتیں'' ہو چکی ہیں۔ چند سال پہلے جب تصویر کی حرمت کا ''متفقہ فتویٰ'' آیا تو میں نے صرف یہ عرض کرنے کا گناہ کر لیا تھا کہ تصویر کے کئی پہلو صحابہ و تابعین کے زمانے سے مختلف فیہ چلے آ رہے ہیں اور اب تک ہیں، اس لیے ترجیح جسے چاہیں دیں، تمام آراء کا احترام ملحوظ رہے۔ اس پر اسی طرح کا ایک جوابی مضمون متعدد مجلّات میں شائع ہوا تھا، بلکہ ایک مجلّے کے مدیر نے تو فون پر معذرت بھی کی ہم آپ کی بات سے متفق ہیں، لیکن فلاں بڑی شخصیت کے دباؤ کی وجہ سے یہ شائع کرنا پڑا۔ اس وقت

* شیخ الحدیث جامعہ اسلامیہ امدادیہ فیصل آباد

بھی میں نے جواب دینے کی ضرورت محسوس نہیں کی، اب بھی حالیہ تردیدی مضمون کا جواب دینے کا ارادہ نہیں۔ ایسی تحریروں کے لیے میرا مختصر جواب یہی ہوتا ہے کہ میرے اصل مضمون کو دوبارہ توجہ اور غور سے پڑھ لیا جائے۔ البتہ جو ایشوز اس تردیدی مضمون میں اٹھائے گئے ہیں اگرچہ وہ یہاں غیر متعلقہ ہیں تاہم کسی اور فرصت میں اگر ارادہ بنا اور ضرورت محسوس ہوئی تو ان پر بھی اپنی طالب علمانہ گذارشات مستقل طور پر پیش کی جا سکتی ہیں۔ اصل میں مسئلے کا ایک پہلو مناظرانہ ہے۔ اس کے تحت کئی بزرگ خاصا کام فرما چکے ہیں اور یہ کہا جاتا ہے کہ ان حضرات نے تقیہ کی چادر اتار کر پھینک دی ہے۔ دوسرا فقہی، اصولی اور کلامی ہے کہ اس مواد کے سامنے کی بعد کیا تکفیر کے لیے درکار شرائط پوری ہو جاتی ہیں، اس دوسرے پہلو پر تفصیلی کام نہ ہونے کے برابر ہے، اس لیے بذاتِ خود کئی یہ موضوع توجہ طلب تو ہے لیکن میرے مذکورہ مضمون کا اصل موضوع یہ نہیں ہے۔ یہ توقع بھی نہ رکھی جائے کہ ایک شعلہ افگن مضمون کے جواب میں میں کسی بحث میں پڑ جاؤں گا۔

البتہ یہاں دو باتوں کی وضاحت ضروری محسوس ہوتی ہے۔ ایک یہ کہ سلفی صاحب نے یہ کہا ہے کہ مولانا شمس الحق افغانیؒ نے علوم القرآن میں لکھی گئی اپنی بات سے رجوع کر لیا ہے۔ لیکن اس کے ثبوت کے لیے جس مکتوب کا مختصر سا اقتباس پیش کیا ہے اس میں صرف تصحیح کرنے کا وعدہ کیا ہے۔ تصحیح کے ارادے، عملاً تصحیح کرنے اور رجوع میں فرق کے علاوہ یہاں یہ بات اہم ہے کہ حضرت افغانیؒ نے اس سلسلے میں اپنی کتاب میں کیا تبدیلی فرمائی۔ کیا یہ پورا حصہ حذف کر دیا، یہ فرما دیا کہ یہ حوالے غلط ثابت ہوئے (جو کہ بظاہر ناممکن ہے)، کسی حاشیے کا اضافہ فرمایا، یا ناشرین کو کوئی اور ہدایت فرمائی، یا تصحیح کا ارادہ ظاہر کرنے کے بعد رائے تبدیل ہوگئی۔ جب تک یہ سامنے نہ ہو تب تک کچھ کہنا مشکل ہے۔ میں نے اپنے طور پر بازار سے پتا کرایا تو پتا چلا کہ اب تک یہ حصہ حسبِ سابق ہی چھپ رہا ہے۔ کسی کے پاس واقعی مولانا کا تصحیح شدہ کوئی نسخہ ہو تو اس سے ضرور آگاہ فرمائیں، ان کی مہربانی ہوگی۔ بالفرض مان لیا جائے کہ انہوں نے علوم القرآن کی یہ پوری کی فصل ہی واپس لینے کا اعلان اور اسے آئندہ شائع نہ کرنے کی ہدایت فرمائی ہو تو تب بھی میری بحث پر کوئی فرق نہیں پڑتا۔ ایک شخصیت کی بجائے کسی اور کا حوالہ آ جائے گا وہ بھی تب جبکہ مولانا افغانی کی اس طرح کی تحریر دستیاب ہو جائے جس میں انہوں نے اپنی بات میں جزوی تصحیح یا توضیح کی بجائے اس سے مکمل رجوع کر لیا ہو۔ اگر مولانا سلفی کے پاس ایسی تحریر موجود تھی تو اسے اپنے مضمون میں ذکر کرنے کی وجہ سمجھ میں نہیں آ سکی۔

دوسری بات یہ ہے کہ میں نے مولانا کرم الدین دبیر (والد مولانا قاضی مظہر حسین رحمہ اللہ) کے کچھ اقتباسات پیش کئے ہیں۔ یہاں بھی "حمیتِ دینی" کے غلبے میں سلفی صاحب کو یہ غلطی لگ گئی ہے کہ میں ان کی طرف شیعہ کی عدم تکفیر کا قول منسوب کرنا چاہتا ہوں۔ اس خاندان کا تکفیر کا قائل ہونا اظہر من الشّمس ہے۔ میرے حواس ابھی اتنے صحیح سالم ضرور ہیں کہ میں ایسی غلط بیانی سے بچوں جو چل ہی نہ سکتی ہو اور اس کا غلط ہونا ہر ایک کو معلوم ہو۔ ویسے مولانا دبیر بڑے آدمی ہیں، لیکن فتوے کی دنیا میں اتنا بڑا نام نہیں ہیں کہ تکفیر کے حوالے سے مجھے ان کی بات سے دور از کار استدلال کی ضرورت ہوتی۔ ان کی بجائے اور کئی نام بآسانی لیے جا سکتے تھے۔ چلتے چلتے ایک مثال اور عرض کر دوں،

علامہ بحرالعلوم، ملا نظام الدین بانی درس نظامی کے صاحبزادے ہیں، لکھنؤ میں رہتے تھے لیکن اہل تشیع کے ساتھ اختلاف بلکہ جھگڑے اور جان کے خطرے کی وجہ سے انہیں لکھنو چھوڑنا پڑا، ان کے لقب بحرالعلوم ہی سے ان کے علمی مرتبے کا اندازہ ہوجاتا ہے، ان کی دیگر تصانیف کے علاوہ اصول فقہ پر ایک معروف کتاب ہے فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، اس میں وہ عموماً اہل تشیع کا تذکرہ سخت الفاظ میں کرتے ہیں، لیکن جہاں ان کی تکفیر کی بحث آئی ہے وہاں انہوں نے عدمِ تکفیر کو مدلل انداز سے ترجیح دی ہے، یہاں ان کی مثال صرف ضمناً یہ عرض کرنے کے لیے دی ہے کہ اگر تکفیر ہی کے حوالے سے کسی کا نام لینا ہوتا تو علامہ بحرالعلوم کا لے لیتا جو اہل تشیع کے ڈسے ہوئے بھی ہیں اور فقہی دنیا میں مولانا دبیر کے مقابلے میں بہت بڑا نام ہیں۔ لیکن یہاں مدعا ہی اور ہے۔ میں نے مولانا کرم الدین دبیر کی عبارتیں اس سیاق میں پیش کی ہیں کہ جو حضرات اہلِ تشیع کے خلاف مناظرے کرتے رہے ان میں بھی سنجیدہ حضرات ایسے بھی تھے جن کی بھرپور یہ خواہش ہوتی تھی کہ ماحول میں کشیدگی پیدا نہ ہو۔ میرے اس مدعا پر مولانا کرم الدین کی عبارتیں واضح طور پر دلالت کررہی ہیں۔ اگر اس کے ساتھ یہ ملا لیا جائے کہ وہ بعد میں تکفیر کے بھی قائل ہوگئے تھے (اگر چہ حاشیے میں انہوں نے کفر کا لفظ استعمال نہیں کیا، اسلام سے واسطہ نہ ہونے کے لازمی معنی تکفیر کے نہیں ہوتے، تاہم ویسے حقیقت یہی ہے کہ وہ اور ان کے صاحبزادے تکفیر کے قائل تھے) تو میرا استدلال اور پختہ ہوجاتا ہے کہ اہل تشیع سے مناظرے کرنے اور تکفیر کا فتوی رکھنے کے باوجود وہ کہہ رہے ہیں کہ ماحول میں تلخی پیدا نہ ہونے پائے، اب ذرا یہ بات ذہن میں رکھ کر وہ شیعوں کے کفر کے قائل تھے درج ذیل اقتباسات دوبارہ پڑھئے، ان کا مزا بڑھ جائے گا اور ماحول کو تلخی سے بچانے کے حوالے سے میرا استدلال اور مضبوط ہوتا نظر آئے گا کہ یہ باتیں وہ شخص کہہ رہا ہے جو ان کی تکفیر کا قائل ہے:

''افسوس کہ آج کل انقلاب زمانہ سے ایسا تو کوئی مردِ خدا دنیا میں ڈھونڈنے سے نہیں ملتا جو بنی نوع انسان [بنی نوع انسان کا لفظ اہم ہے] میں اتفاق اور اتحاد بڑھانے کی سبیل پیدا کرنے کی سعی کرے۔ لیکن اختلاف ڈالنے اور تفرقہ پیدا کرنے والے ہزاروں پہلوان ہر طرف گونجتے پھرتے ہیں''

''صاحبان! جب تک دونوں فرقوں میں ایسے مجذوب الخیال اور مسلوب الحواس لوگ چن چن کر'' کالا پانی'' نہ بھیج دیے جائیں ان دونوں فرقوں میں یکجہتی اور اتحاد قائم ہونا مشکل ہے''۔

میرا خیال ہے کہ مولانا کرم الدین کے پیروکاروں کو میرے جیسے غریب طالب علموں کی خبر لینے کی بجائے ان کی اس تجویز پر عمل کی کوئی سبیل ڈھونڈنی چاہیے۔

بہرحال میں نے شیعہ سنی مسئلے کے حوالے سے تاریخی تناظر میں تین باتیں کہیں۔ ایک یہ کہ بطور فرقہ شیعہ کی تکفیر اہل السنّت کا متفقہ فتوی نہیں ہے۔ دوسرے یہ کہ ملی تحریکات میں وہ شامل رہے ہیں (شامل کرنا چاہئے یا نہیں یہ میرا موضوع اور مسئلہ نہیں ہے، یہ ان قائدین کے فیصلے کا کام ہے جو میدان میں ہیں، میرے مضمون کا مقصد تو تاریخ کا یہ گوشہ واضح کرنا تھا کہ ایسا بھی ہوتا رہا ہے) تیسرے یہ کہ جو حضرات شیعوں کے کام خلاف کرتے رہے ہیں وہ بھی اس

طرح کے ماحول کے روادار نہیں تھے جو آج کل بنا ہوا ہے (موجودہ ماحول کے اسباب اور ذمہ داری کا تعین بھی میرے مضمون کے موضوع سے خارج ہے)، تیسری بات کے سلسلے میں مولانا کرم الدین کے حوالے میں میں نے نقل کئے ہیں، ان حوالوں کا پہلی بات کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے۔ پہلی اور تیسری بات کے درمیان متعدد صفحات کا فاصلہ ہے۔ قارئین سے گذارش ہے کہ میرے مضمون میں جہاں سے مولانا کرم الدین کے حوالے شروع ہو رہے ہیں وہاں سے میری تمہید ایک مرتبہ پھر دیکھ لیں۔

تاہم ایک جگہ میرے الفاظ ہیں ''احمد شاہ عیسائی کے ساتھ ان شیعہ صاحب کا تقابل کرتے ہوئے مؤخر الذکر سے شکوہ کناں ہیں کہ انہیں مسلمان ہو کر ایسا اقدام نہیں کرنا چاہئے تھا'' یہاں مسلمان کا لفظ بھی تکفیر عدمِ تکفیر کے حوالے سے نہیں بلکہ شیعہ بمقابلہ عیسائی ہے۔ تاہم پھر بھی اگر سلفی صاحب کی تسلی نہ ہو تو خط کشیدہ لفظ کی جگہ ''مسلمان کہلا کر'' پڑھ لیا جائے تب بھی میرا مدعا حاصل ہے۔ جو صاحب بھی آئندہ میری تحریر شائع کریں وہ یہی متبادل لفظ اختیار فرمالیں۔ بس اتنی سی بات تھی۔ -- خاص اس عبارت کی نشان دہی بھی سلفی صاحب نے نہیں کی، میں نے ازخود ڈھونڈی ہے -- اس لفظ کے علاوہ پورے مضمون میں ایک لفظ بھی ایسا نہیں ہے جس سے وہ اعتراض پیدا ہوتا ہو جس کی عمارت خواہ مخواہ کھڑی کر لی گئی۔ اگر سیاق وسباق پر غور کرنے میں دقت ہو رہی تھی تو ایک چھوٹے سے خط کے ذریعے ہی پوچھ لیتے تو مسئلہ حل ہو جاتا۔

یہاں یہ بھی عرض کر دوں کہ شیعہ سنی مسئلے پر تاریخی تناظر میں جو تین باتیں میں نے کہی ہیں، ان پر پورے شرح صدر کے ساتھ اب بھی قائم ہوں۔ سنا ہے کہ ایک طریقۂ واردات یہ بھی چلتا ہے بعض اوقات خود ہی یہ مشہور کر دیا جائے کہ فلاں صاحب نے میرے کہنے پر رجوع کر لیا ہے۔ جیسے میڈیا والے کہتے ہیں کہ ہماری خبر پر فلاں حاکم نے فلاں معاملے کا نوٹس لے لیا ہے۔ اگر اپنی غلطی سمجھ آ جائے تو اس سے رجوع کرنا انسان کا فرض ہے، لیکن میں تا حال ان تینوں باتوں پر پورے شرح صدر کے ساتھ قائم ہوں۔ میری طرف اس طرح کا کوئی وارداتی رجوع منسوب نہ کیا جائے۔

بات قدرے لمبی ہو گئی، ہمارے جوشیلے عزیز (اللہ ان کا جوش وجذبہ مثبت کاموں میں استعمال کرائے) نے جو لفظ میرے لیے جا بجا استعمال فرمائے ہیں، ان کے ہوتے ہوئے ان سے توقع نہیں کہ وہ میرے مشورے کو کوئی اہمیت دیں گے۔ تاہم دیگر نوجوانوں سے گذارش ہے جب آپ کو کسی کی تحریر پڑھ غصہ آنے لگے اور جواب لکھنے کے لیے جوش پیدا ہو تو ہمیشہ تھوڑا سا توقف کر لیں، اور الگ الگ مجلسوں میں اس تحریر کو ٹھنڈے انداز سے متعدد بار پڑھیں۔ پھر سوچنا شروع کریں کہ اس میں کون سی باتیں قابلِ اعتراض ہیں اور کیا لکھنا ہے، وگرنہ آپ سے ایسی غلطیاں سرزد ہونے کا امکان ہے جو خود آپ کے لیے پشیمانی کا باعث بنیں گی۔

بس آج اتنا ہی۔ جوشیلے اور غصیلے مضمون کے باقی اجزا کے بارے میں شیخ سعدی کے لفظوں میں بس یہی کہ:

ندانی کہ مارا سرِ جنگ نیست　　وگرنہ مجالِ سخن تنگ نیست

مولانا مفتی محمد زاہد*

موجودہ پرتشدد تحریکیں اور دیوبندی فکر ومزاج

گزشتہ دنوں بی بی سی اردو کی ویب سائٹ پر اس کے ایک نامہ نگار کا ایک شذرہ شائع ہوا ہے۔ مناسب معلوم ہوتا ہے اپنی بات کا آغاز اسی کو نقل کرنے سے کیا جائے:

''بائیس اور تئیس مئی کے دو روز میں نے اتر پردیش کے قصبے دیوبند میں گزارے، وہی دیوبند جس نے گزشتہ ڈیڑھ سو برس میں ہزاروں جید سنی علماء پیدا کیے، جن کے لاکھوں شاگرد برصغیر اور دنیا کے کونے کونے میں پھیلے ہوئے ہیں۔ آج بھی دارالعلوم دیوبند سے ہر سال چودہ سو کے لگ بھگ طلباء عالم بن کر نکل رہے ہیں۔ دیوبند، جس کی ایک لاکھ سے زائد آبادی میں مسلمانوں کا تناسب ساٹھ فیصد ہے، وہاں پہنچنے سے قبل میرا تصور یہ تھا کہ یہ بڑا خشک سا قصبہ ہوگا جہاں علماء کی آمریت ہوگی اور ان کی زبان سے نکلا ہوا ایک ایک لفظ علاقے کی مسلم آبادی کے لیے حکمِ مطلق کا درجہ رکھتا ہوگا، جہاں موسیقی سے متعلق گفتگو تک حرام ہوگی، ہندو اور مسلمان ایک دوسرے کو دور دور سے پرنام کرتے گزرتے ہوں گے، وہاں کسی کو جرات تک نہیں ہوگی کہ بغیر داڑھی کے یا ٹخنوں سے اونچی شلوار کے بغیر بلا سرزنش آباد رہ سکے۔ دیوبند میں مسلمان محلوں میں اذان کی آواز بلند ہوتے ہی دوکانوں کے شٹر گر جاتے ہوں گے اور سفید ٹوپی، کرتے پاجامے میں ملبوس باریش نوجوان چھڑی گھماتے ہوئے نظر رکھ رہے ہوں گے کہ کون مسجد کی جانب نہیں جا رہا۔ اسی لیے جب میں نے کچھ سفید باریش نوجوانوں کو دارالعلوم کے قریب ایک حجام کی دوکان پر اطمینان سے اخبار پڑھتے ہوئے دیکھا تو فلیش بیک مجھے اس ملبے کے ڈھیر کی جانب لے گیا جو کبھی حجام کی دکان ہوا کرتا تھا۔ جب میں نے ٹوپیاں فروخت کرنے والے ایک دکان دار کے برابر ایک میوزک شاپ کو دیکھا جس میں بالی وڈ، مصالحہ اور علمائے کرام کی تقاریر پر مبنی سی ڈیز اور کیسٹیں ساتھ ساتھ بِک رہے تھے تو میرا دماغ اس منظر میں اٹک گیا جس میں سی ڈیز اور کیسٹوں کے ڈھیر پر پٹرول چھڑکا جا رہا ہے۔ جب میں نے بچیوں کو ٹیڑھی ٹیڑھی گلیوں اور بازاروں سے گزرتے ہوئے اسکول کی جانب رواں دیکھا تو دل نے پوچھا یہاں لڑکیوں کے اسکولوں میں کسی کو بم فٹ کرنے کا خیال کیوں نہیں آیا؟ جب میں نے برقعہ پوش خواتین کو سائیکل رکشے میں جاتے دیکھا تو لاشعور نے پوچھا یہاں محرم کے بغیر خواتین بازار میں آخر کیسے گھوم پھر سکتی ہیں؟ کیا کوئی انہیں درّے مارنے والا نہیں؟ جب میں نے بینڈ باجے والی ایک بارات گزرتی دیکھی تو انتظار کرتا رہا کہ دیکھیں کچھ نوجوان بینڈ باجے والوں کو ان خرافات سے منع کرنے کے

* شیخ الحدیث جامعہ اسلامیہ امدادیہ، فیصل آباد

لیے کب آنکھیں لال کرتے ہیں۔ جب مجھے ایک اسکول میں لنچ کی دعوت ملی اور میز بان نے کھانے کی میز پر تعارف کرواتے ہوے کہا، یہ ہیں مولانا فلاں فلاں اور یہ ہیں قاری صاحب۔ یہ ہیں جگدیش بھائی اور ان کے برابر ہیں مفتی فلاں فلاں اور وہ جو سامنے بیٹھے مسکرا رہے ہیں، وہ ہیں ہم سب کے پیارے لال موہن جی ..... تو میں نے اپنے ہی بازو پر چٹکی لی کہ کیا میں دیوبند میں ہی ہوں!

اب میں واپس دلّی پہنچ چکا ہوں اور میرے سامنے ہندوستان اور پاکستان کا ایک بہت بڑا تفصیلی نقشہ پھیلا ہوا ہے۔ میں پچھلے ایک گھنٹے سے اس نقشے میں وہ والا دیوبند تلاش کرنے کی کوشش کر رہا ہوں کہ جو طالبان، سپاہِ صحابہ اور لشکرِ جھنگوی جیسی تنظیموں کا دیوبند ہے!!!!''

بی بی سی کے اس شذرے میں دیوبند کی جو روادارانہ تصویر کھینچی گئی ہے اور جس طرح سے معاشرے میں پائی جانے والی 'خلافِ شرع' چیزوں کے بارے میں وہاں کی یہ پالیسی واضح ہو رہی ہے کہ زبانی امر بالمعروف ونہی عن المنکر اور عملی طور پر عدمِ مداخلت کی راہ اختیار کی جائے، وہ صرف آج کے دیوبند کی نہیں ہے بلکہ شروع دن سے ہے۔ آج سے سوڈیڑھ سو سال پہلے وہاں کوئی جاتا تو وہ بھی یہی کچھ محسوس کرتا۔ ظاہر ہے کہ اتنے طویل عرصے تک قائم رہنے والی عملی صورتِ حال کو نہ تو محض اتفاق قرار دیا جا سکتا ہے اور نہ ہی اس کی وجہ محض مداہنت کو قرار دیا جا سکتا ہے۔ بہت سے حلقوں کے لیے آج کل 'دیوبندی اسلام' ایک معمّا بنا ہوا ہے۔ ان لوگوں کی خدمت میں یہ بنیادی گزارش ہے کہ دیوبندی فکر سے سیاسی پہلو کو الگ نہیں کیا جا سکتا، اس لیے کہ دو حوالے ایسے ہیں جو اس فکر کو سیاسی سوچ سے جوڑتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ دارالعلوم دیوبند کے بانیان اور ابتدائی سرپرستان میں ایسے لوگ شامل تھے جو ۱۸۵۷ء کے معرکے میں شامل رہے تھے یا کم از اس تحریک کے مقاصد سے گہری ہمدردی رکھتے تھے۔ دوسرا حوالہ یہ کہ ان حضرات کا سلسلۂ تأثر اور شاگردی شاہ ولی اللہؒ اور شاہ عبدالعزیز محدث دہلویؒ سے جا کر ملتا ہے اور یہ دونوں شخصیات محض عقائد وعبادات وغیرہ کی تفہیم کی حد تک ہی عالم دین نہیں تھے، بلکہ اپنے وقت کے پایے کے سیاسی واجتماعی مفکر بھی تھے، اس لیے جو شخص دیوبندی فکر سے اس کا صحیح پس منظر سمجھ کر وابستہ ہے، وہ خود کو اپنے زمانے کے حالات اور ان کے مسلمانوں اور اپنے ملک پر مرتب ہونے والے اثرات سے لاتعلق نہیں رہ سکتا۔

البتہ بی بی سی کے شذرہ نگار اگر حجّاموں اور سی ڈیز کی دکانیں جلانے، دوسرے مذاہب یا مخالف فرقوں کی عبادت گاہوں پر حملے کرنے والا دیوبند تلاش کرنے نکلے تھے اور وہ انہیں نہیں ملا تو اس میں حیرت کی کوئی بات نہیں، اس لیے کہ اس طرح کا دیوبند کبھی موجود تھا ہی نہیں۔ اس طرح کا دیوبند پچھلی ڈیڑھ سو سالہ تاریخ کے اوراق میں بھی کہیں نہیں ملے گا۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ دیوبند بنانے یا ابتدا میں اس کی سرپرستی کرنے والوں میں کئی لوگ ۱۸۵۷ء کے معرکوں کا حصہ رہے تھے اور یقیناً یہ ایک عسکری جدوجہد تھی جس کو برائے نام اور بہت کمزور سہی، ایک مسلمان بادشاہ کی چھتری حاصل تھی، لیکن اس تحریک کے متوقع نتائج سامنے نہ آ سکے اور آخری مسلمان بادشاہ بہادر شاہ ظفر کو گرفتار کر کے رنگون لے جایا گیا جہاں انہوں نے عبرت ناک انداز سے اپنی اسیری کے ایام گزارے اور ہندوستان جس پر اب تک کمزور سی برائے نام مسلمان بادشاہت قائم تھی، براہِ راست انگریزوں کے زیرِ اقتدار چلا گیا۔ اس کے بعد ان حضرات کی طرف

سے عسکری رنگ رکھنے والی تحریک وہ تھی جو تحریکِ ریشمی رومال کے نام سے معروف ہوئی۔ اس کے روحِ رواں شیخ الہند مولانا محمود حسنؒ تھے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس کے ماسٹر مائنڈ مولانا عبید اللہ سندھی تھے۔ اس اسکیم کا بھی ایک حصہ اس کے بارے میں اس وقت کی خلافت کو اعتماد میں لیا جانا اور اس کا تعاون حاصل کرنا تھا۔ گویا یہ تحریک بھی خالصتاً پرائیویٹ عسکری تحریک نہیں تھی۔ یہ تحریک بھی درمیان میں رہ گئی اور شیخ الہندؒ گرفتار ہو کر مالٹا چلے گئے، لیکن ہندوستان کی آزادی جیسے مقاصد سے یہ لوگ اب بھی دستبردار نہیں ہوئے، البتہ طریقِ کار اور پالیسی میں بہت بڑی تبدیلی یہ آئی کہ مقاصد کے حصول کے لیے عسکری راستہ اختیار کرنے کی بجائے پرامن سیاسی جدوجہد کی پالیسی کو اپنایا گیا، جیسا کہ خود حضرت مولانا حسین احمد مدنیؒ وغیرہ کی تصریح آئندہ سطور میں آ رہی ہے۔ دیوبندی حلقوں میں سیاسی معاملات پر اختلافِ فکر ونظر تو پہلے ہی موجود تھا، لیکن شیخ الہند کے انتقال کے بعد کے حالات میں یہ اختلاف زیادہ نمایاں ہو گیا اور بنیادی طور پر دیوبندی مکتبِ فکر میں دو بڑے سیاسی رجحانات زیادہ متعارف ہوئے۔ ایک کی نمایاں شخصیات میں حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ اور علامہ شبیر احمد عثمانیؒ تھے، جبکہ علماءِ سہارنپور خصوصاً حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوریؒ کا سیاسی رجحان بھی کافی حد تک اس سے مشابہت رکھتا تھا۔ دوسرے رجحان کی نمائندگی کرنے والے علماء میں حضرت مولانا حسین احمد مدنیؒ اور جمعیت علماءِ ہند سے وابستہ دیگر علماء تھے، لیکن ان دونوں طبقوں میں قدرِ مشترک یہ تھا کہ دونوں نے ہی پرامن سیاسی جدوجہد کا راستہ اختیار کیا۔

آج کل ملک میں جو پرتشدد کارروائیاں ہو رہی ہیں، ان سب کی نسبت عموماً دیوبندی مکتبِ فکر کی طرف کی جا رہی ہے۔ ان میں سے بعض تنظیموں کے لوگوں کی دیوبندی مکتبِ فکر کی نسبت واضح ہے، بعض کی ان کی طرف نسبت غلط بھی ہو سکتی ہے، بہت سی کارروائیوں کے بارے میں کچھ کہنا ہی انتہائی مشکل ہوتا ہے، اور غلط نسبت کی وجوہات میں حالات کے گڈمڈ ہونے اور بعض لوگوں کی بدنیتی کے علاوہ شاید دیوبندی قیادت کی غیر محتاط یا غیر واضح روش بھی شامل ہو، البتہ اس بات کا انکار انتہائی مشکل ہوگا کہ دیوبندیت کی طرف نسبت رکھنے والوں میں ایسے کچھ نہ کچھ عناصر ضرور موجود ہیں جو نیک نیّتی سے متشددانہ یا غیر ذمہ دارانہ طرزِ عمل کی تائید کرتے یا کم از کم اس سے ہمدردی رکھتے ہیں۔ آج مجھے پرتشدّد جدوجہد پر یقین رکھنے والے انھی نوجوانوں سے بات کرنی ہے جو واقعی خود کو علماء دیوبند کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ ان حضرات کے لیے ایک تو خود وہ تصویر قابلِ غور ہے جو بی بی سی کے شذرے میں پیش کی گئی ہے۔ یہ صورتِ حال کوئی بھی شخص کسی بھی وقت دیوبند جا کر دیکھ سکتا ہے اور جیسا کہ پہلے عرض کیا گیا، دیوبند کا یہ طرزِ عمل شروع ہی سے یہ رہا ہے اور یہ بزرگانِ دیوبند کی سوچی سمجھی پالیسی یا ان کے فہمِ دین کا حصہ ہے۔ ہمارے دور کے یہ نوجوان جس طرح کا دیوبند اپنے ذہنوں میں لے کر اس سے راہنمائی اور انسپائریشن لے رہے ہیں، انہیں واقعی یہ سوچنا چاہیے کہ اس طرح کا دیوبند عملاً کہیں موجود بھی رہا ہے؟ ان لوگوں کے لیے علماء دیوبند کی نمایاں شخصیات میں سے حضرت مولانا اشرف علی تھانوی، حضرت مولانا شبیر احمد عثمانی، حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوری اور حضرت مولانا محمد الیاس وغیرہ سے زیادہ حضرت مولانا حسین احمد مدنی آئیڈیل سمجھے جاتے ہیں۔ ان لوگوں کا خیال ہوتا ہے کہ وہ حضرت مولانا مدنیؒ اور جمعیت

علماء ہند سے وابستہ بزرگوں کے فکر وعمل کے پیروکار ہیں، حالانکہ خود مولانا مدنیؒ وغیرہ کی فکر میں اس طرح کی سوچ کہیں نہیں ملتی۔ ایک تو کسی مخصوص فرقے کو ختم کرنے کا وہ طریقہ انہوں نے کبھی اختیار نہیں کیا جو آج ان کی طرف نسبت رکھنے والے بعض لوگوں نے اپنایا ہوا ہے۔ دوسرے اس انداز کا نفاذِ شریعت جیسا آج بعض لوگوں کے ہاں ہمیں نظر آتا ہے، مولانا مدنیؒ کے ہاں دور دور تک اس کا تصور نہیں ملتا۔ دیوبند ایک چھوٹا سا قصبہ تھا۔ اس میں حضرت مولانا مدنیؒ کے لیے بہت آسان تھا کہ وہ دارالعلوم دیوبند کے طلبہ جو ان کے جاں نثار بھی تھے اور ان کی تعداد بھی بہت بڑی تھی، ان کو ساتھ لے جاتے اور دیوبند کے پولیس اسٹیشن، کچہری یا کسی اور سرکاری عمارت پر قبضہ کر کے اپنے مطالبات انگریز حکومت کے سامنے پیش کر دیتے یا مسلّح ہو کر دیوبند میں اسی طرح کی شریعت نافذ کرنے کا اعلان کر دیتے جو آج بعض جگہوں پر کبھی کبھار نظر آ جاتی ہے، لیکن حضرت مدنیؒ سمیت دیوبند کے کسی بزرگ کو اس طرح کی نہیں سوجھی۔ جہاں تک میں نے مطالعہ کیا ہے، مجھے حضرت مدنیؒ اور ان کے ہم فکر حضرات کی سیاسی فکر میں اس طرح کے نفاذِ شریعت کا کوئی خانہ نظر نہیں آیا۔ حضرت مدنیؒ اور ان کے ہم نوا علماء کی سیاسی فکر کے بنیادی عناصر درج ذیل ہیں:

۱۔ یہ حضرات ہندوستان کو اپنا وطن اور گھر سمجھتے تھے، صرف اپنے مخصوص علاقے یا صوبے کو نہیں، پورے ہندوستان کو جو اُس وقت ایک ملک کی شکل میں موجود تھا۔ وہ اپنے اس وطن سے محبت کرتے اور اس کی سالمیت پر یقین رکھتے تھے، اسی لیے ان حضرات کا شمار نیشنلسٹ اور وطن پرور علماء میں ہوتا تھا۔ یہ عنصر حضرت مدنیؒ کے مکتوبات وغیرہ کے علاوہ جمعیت علماءِ ہند کے نمایاں صاحبِ قلم عالم مولانا محمد میاںؒ کی تصانیف میں بہت کثرت سے مل جائے گا۔ مولانا محمد میاںؒ کے مطابق شاہ ولی اللہؒ کی کوششوں کا منشا اور باعث بھی یہ تھا کہ **"آپ کے قلبِ حساس میں بربادیٔ وطن کا درد تھا"**۔ مولانا محمد میاں ہی شاہ ولی اللہؒ کے دور کا نقشہ کھینچتے اور نوحہ لکھتے ہوئے فرماتے ہیں "ایک گروپ نے نادر شاہ کو بلایا تو دوسرے گروپ نے ابدالی کو دعوت دی۔ نوعیت میں کسی قدر فرق رہا، مگر **وطن اور اہلِ وطن کو نقصان پہنچانے میں دونوں ایک دوسرے سے بڑھے رہے"**۔

یہ حضرات اپنے اس وطن کو متحد رکھنا چاہتے تھے، انہیں یہ بات بھی گوارا نہیں تھی کہ لسانی، صوبائی یا نسلی بنیاد پر تو درکنار، مسلمانوں کی حکومت قائم کرنے کے لیے بھی اس ملک اور وطن کے ٹکڑے ہوں، حالانکہ انہیں یقین تھا کہ متحدہ ہندوستان میں جو حکومت قائم ہوگی، اس میں غلبہ ہندوؤں کا ہوگا۔ وہ حضرات ہندوستان میں پیدا ہوئے تھے، اس لیے ہندوستان ان کا وطن تھا۔ ہماری نسل کے لوگ پاکستان ہی میں پیدا ہوئے اور یہیں پلے بڑھے، ظاہر ہے کہ ہمارا وطن یہی ہوگا، کیا اپنے اس وطن سے اسی انداز سے محبت کرنا، اس کی سالمیت کے لیے فکرمند ہونا اور ہر ایسی تحریک کے بارے میں محتاط رہنا جس سے اس کی سالمیت پر حرف آتا ہو، خواہ اس میں نام اسلام ہی کا استعمال ہو رہا ہو، جمعیت علماء ہند کے ان علماء کی اتباع کا تقاضا نہیں ہے؟

۲۔ یہ حضرات اپنے وطن ہندوستان کی انگریزوں سے مکمل اور جلد آزادی چاہتے تھے۔

۳۔ ہندوستان کی انگریز سے آزادی میں ان کے پیشِ نظر ایک فائدہ یہ بھی تھا کہ اس سے عالمِ اسلام کی آزادی

اور سربلندی کا راستہ کھلے گا۔ گویا شریعت کے جزوی احکام کی بزورِ طاقت نفاذ سے زیادہ ان کی نظر اس بات پر تھی کہ کن پالیسیوں سے بحیثیتِ مجموعی عالمِ اسلام کی قوت اور سربلندی کے بارے میں کیا نتائج مرتب ہوں گے۔

۴۔ وہ ان مقاصد کے حصول کے لیے عدمِ تشدد پر مبنی طریقۂ کار اختیار کرنے کو اپنی طے شدہ پالیسی قرار دیتے تھے۔

جیسا کہ پہلے ذکر کیا گیا، ۱۸۵۷ء کے معرکے اور تحریک ریشمی رومال سے مطلوبہ نتائج برآمد نہ ہونے کے بعد انہوں نے عسکری کی بجائے سیاسی جدوجہد کے راستے کو اپنایا۔ ان دو عسکری تحریکوں پر بھی کسی نہ کسی درجے میں مسلمان بادشاہ یا خلافت کی چھتری موجود تھی۔ یہ بھی واضح تھا کہ پرامن سیاسی جدوجہد سے یہ مقاصد جلدی حاصل ہونے والے نہیں ہیں، چنانچہ دوسری جنگِ عظیم کے بعد جو بین الاقوامی حالات بنے، وہ اگر نہ بنتے تو نہیں کہا جا سکتا کہ حصولِ آزادی میں اور کتنا طویل عرصہ لگ سکتا تھا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ان حضرات کو حصول مقاصد کے لیے کسی شارٹ کٹ کی تلاش نہیں تھی، ان کی نظر جلد از جلد منزل کے حصول یا رفتار کی تیزی سے زیادہ راستے کے درست اور بے خطر ہونے پر تھی۔ سیاسی اور پرامن سیاسی جدوجہد کی راہ اپنانا دیوبندی سیاسی فکر کی دونوں بڑی شاخوں میں قدرِ مشترک ہے۔ تحریکِ پاکستان کے حامی علماء نے بھی یہی راستہ اختیار کیا اور پاکستان بن جانے کے بعد نفاذِ اسلام کے لیے بھی پرامن راستے ہی کو ترجیح دی، اس میں یہ بات ان کے لیے رکاوٹ نہیں بنی کہ یہ راستہ طویل اور دور ہو سکتا ہے۔

حضرت مولانا مدنیؒ اپنے ایک طویل سیاسی مکتوب میں جس میں وہ اس اعتراض کا بھی جواب دے رہے ہیں کہ وہ ہندوؤں کے ساتھ مل گئے ہیں، فرماتے ہیں:

> ''اگر [ہندوؤں کے ساتھ ملنے سے] یہ مراد ہے کہ میں کانگریس کا ممبر ہو گیا ہوں تو میں کانگریس کا اس وقت سے ممبر ہوں جب سے کہ مالٹا سے ہندوستان آیا۔ اس سے پہلے میں انقلابی تشدد آمیز خیالات کے ساتھ انگریزی موجودہ اقتدار کا مخالف تھا اور اسی بنا پر مالٹا کی چار برس کی قید ہوئی تھی، اور **<u>واپسی مالٹا کے بعد عدم تشدد کے ساتھ انگریزی اقتدار کا مخالف اور ہندوستان کی آزادی کا حامی ہو گیا ہوں۔</u>** ۱۹۲۰ء سے برابر سالانہ فیس ممبری اس میں اور جمعیت علماء میں ادا کرتا ہوں۔ خلافت کا بھی اسی وقت سے ممبر ہوں، مگر خلافت فنا ہو گئی، اس لیے اب اس میں کوئی حصہ نہیں رکھتا، اور میں ہر اس انقلابی جماعت میں شریک ہونے کو تیار ہوں جو انگریزی اقتدار کو ہندوستان سے ختم کرنے یا کم کرنے کی سچائی سے کوشاں ہو، **<u>اور اپنی پالیسی عدم تشدد کی رکھتی ہو۔</u>** '' (مکتوبات شیخ الاسلام ۲/۱۲۶، مکتوب نمبر ۳۶)

اس کا مطلب یہ ہوا کہ مولانا مدنیؒ کے نزدیک کسی بھی جماعت کے ساتھ تعاون کی بنیادی دو شرطوں میں سے ایک یہ تھی کہ وہ جماعت عدمِ تشدد کی پالیسی رکھتی ہو۔ اپنے ایک عربی مکتوب میں فرماتے ہیں جس کا ترجمہ مرتبِ مکتوبات مولانا نجم الدین اصلاحی ہی کے الفاظ میں پیش ہے:

> ''انگریز دجالوں کی طرف سے میرے پاس نوٹس آیا ہے کہ تمہاری گرفتاری کا سبب یہ ہے کہ تم موجودہ آئین پسند حکومت کی بیخ کنی کرنا چاہتے ہو اور [برطانیہ اور اس کے اتحادیوں کی] جنگی کارروائیوں میں رکاوٹ پیدا کرتے ہو۔ میں نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ اقوامِ عالم کے نزدیک آزادی انسان کا پیدائشی حق ہے اور حکومت بھی اس فریضے کو تسلیم کرتی ہے، چنانچہ اسی پیدائشی حق کے لیے میری تگ ودو اور تحریک ہے، **<u>لیکن میں اس مقصد کے حاصل کرنے کے</u>**

لیے ہنگامہ اور زیادتی کو پسند نہیں کرتا، اور نہ میں نے جنگی کارروائیوں میں رکاوٹ و مداخلت کی ہے۔ جس نے خبر دی وہ جھوٹا ہے، لہٰذا مجھ کو فوراً رہا کرنا چاہیے، مگر اب تک جواب نہیں آیا۔ اختیارات اللہ تعالیٰ کے ہاتھ میں ہیں۔ والسلام‘‘

اپنے ایک طویل مکتوب (مکتوبات جلد اول، مکتوب نمبر ۶۳) میں مغلیہ بادشاہ اکبر کی 'روادارانہ مذہبی' پالیسیوں سے کافی حد تک اتفاق کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

’’اگر اس [اکبر] کے جیسے چند بادشاہ اور بھی ہو جاتے یا کم از کم اس کی جاری کردہ پالیسی جاری رہنے پاتی تو ضرور بالضرور برہمنوں کی یہ چال [کہ نفرت کی فضا پیدا کر کے لوگوں کو اسلام سے روکا جائے] مدفون ہو جاتی اور اسلام کے دلدادہ آج ہندوستان میں اکثریت میں ہوتے۔ اکبر نے نہ صرف اشخاص پر قبضہ کیا تھا، بلکہ عام ہندو ذہنیت اور منافرت کی جڑوں کو کھوکھلا کر دیا تھا، مگر ادھر تو اکبر نے نفسِ دینِ اسلام میں کچھ [؟] غلطیاں کیں جن سے مسلم طبقہ میں اس سے بدظنی ہوئی، اگرچہ بہت سے بدظنی کرنے والے غافل اور کم سمجھ تھے، ادھر برہمنوں کے غیظ و غضب میں اپنی ناکامیاں دیکھ کر اشتعال پیدا ہوا۔‘‘

مولانا مدنیؒ کی اس رائے سے، ظاہر ہے کہ دیگر اہل علم و دانش کو اختلاف ہو سکتا ہے بلکہ اختلاف ہے۔ یہاں صرف مولانا مدنیؒ کی سیاسی فکر کے خد و خال بیان کرنا مقصود ہیں۔ مذہب کے بارے میں اکبر کی پالیسیوں کو ہم سمجھنے میں آسانی کے لیے اُس وقت کے سیکولرازم سے تعبیر کر سکتے ہیں اور آج کا سیکولرازم یقیناً مسلمانوں کو اکبر کے سیکولرازم سے زیادہ ہی مذہبی آزادیاں دیتا ہوگا، کم نہیں۔ آج کا پاکستان نظریاتی اور دستوری طور پر سیکولر ریاست نہیں ہے۔ اس کا دستور نہ صرف اسلام کو ریاست کا سرکاری مذہب قرار دیتا ہے، بلکہ اللہ تعالیٰ کی حاکمیتِ اعلیٰ کو بھی تسلیم کرتا ہے اور یہ بھی ضروری قرار دیتا ہے کہ اس کا کوئی قانون قرآن و سنت کے خلاف نہیں ہوگا۔ اصطلاحی لفظوں میں ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ یہ ایسی ریاست ہے جو اللہ و رسول کی 'التزامِ اطاعت' کیے ہوئے ہے اور یہ بھی اہلِ علم جانتے ہیں کہ کسی فرد کے مسلمان ہونے کے لیے اتنا ہی کافی ہے کہ وہ اللہ و رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کو اپنے اوپر لازم سمجھے، عملاً اطاعت نہ بھی کرے تب بھی وہ رہتا مسلمان ہی ہے۔ اس لیے ریاستِ پاکستان ایک ایسے مسلمان کی طرح ہے جس کے عمل میں کمی کوتاہی تو ہے، لیکن وہ اصولی طور پر اللہ و رسول کی اطاعت کو لازم سمجھتا اور اس پر ایمان رکھتا ہے۔ پھر عملی طور پر اور شعائرِ اسلام کے احترام کے عمومی رویّے کے اعتبار سے بھی یہ ملک آج کے بہت سے مسلمان ملکوں اور اکبر کے 'روادارانہ' دور کے مقابلے میں بسا غنیمت نظر آئے گا۔ اگر اسے ہم تھوڑی دیر کے لیے ایک سیکولر سٹیٹ بھی مان لیں تو بھی حضرت مولانا مدنیؒ بعض اعلیٰ وارفع مقاصد کے پیشِ نظر اس طرح کے سیکولرازم کے بارے میں نرم گوشہ اور رویّہ رکھ رہے ہیں۔ ان اعلیٰ مقاصد میں اسلام کی تبلیغ و اشاعت اور غیر مسلموں کے سامنے اس کی روادارانہ تصویر پیش کرنا جس سے وہ اسلام سے دور ہونے کی بجائے قریب ہوں، خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔ جمعیت علماء ہند کے دیگر رہنماؤں کے ہاں ہو سکتا ہے اکبری دور کے ساتھ یہ نرم گوشہ اس سے بھی زیادہ وضاحت کے ساتھ مل جائے۔ اکبر کا یہ سیکولرازم یا مذہبی رواداری کا رویّہ ایک غیر مسلم ریاست کے اندر نہیں تھا بلکہ دارالاسلام میں تھا، اس لیے کہ مغلیہ دور کے ہندوستان کو علماء دارالاسلام قرار دیتے ہیں۔ اگر پاکستان میں اس سے بہت کم درجے کی 'لادینیت' کے ساتھ نہ تو نرم گوشہ رکھنے کا کہا جائے، نہ اسے برقرار رکھنے کی بات کی

جائے، بلکہ اس صورتِ حال کے خاتمے کے لیے بھر پور جدوجہد کی ضرورت کو تسلیم کیا جائے اور صرف اتنا کہا جائے کہ یہ جدوجہد پرامن اور غیر متشددانہ ہو اور اس سے ریاستِ پاکستان کے ساتھ جنگ یا اس سے بغاوت کا تأثر نہ ابھرے تو اکبری دور کے بارے میں مولانا مدنیؒ کے لب ولہجہ کی روشنی میں یہ کوئی غلط بات نہیں ہوگی۔

اکبری دور ہی کے بارے میں مولانا محمد میاںؒ نے یہ سوال اٹھایا ہے کہ مجدد الفِ ثانیؒ نے اکبر کے خلاف بغاوت کیوں نہیں کی؟ اس کی ایک وجہ تو مولانا محمد میاںؒ یہ بیان فرماتے ہیں کہ ''نصِ حدیث کے بموجب مسلمان بادشاہ سے بغاوت صرف اسی وقت جائز ہے جبکہ واضح اور بیّن طور پر اس سے ارتکابِ کفر ہو'' جبکہ مولاناؒ کی نظر میں اکبر کے کفر میں تردد کی گنجائش موجود تھی، اس لیے بموجبِ نصِ حدیث اس کے خلاف بغاوت جائز نہیں تھی۔ دوسری وجہ مولانا محمد میاںؒ کی نظر میں مجدد صاحب کے بغاوت نہ کرنے کی یہ تھی کہ جہاد کے دو طریقے ہیں۔ ایک طریقہ معروف جہاد بالسیف کا ہے، دوسرا طریقہ جہاد کا وہ ہے جو مکّی دور میں اختیار کیا گیا۔ مجدد صاحب نے جہاد تو کیا لیکن دوسرے طریقے سے۔ اس دوسرے طریقے کی وضاحت میں مکی دور کا تذکرہ کرتے ہوئے مولاناؒ لکھتے ہیں:

> ''اور پھر غور کرو کہ یہ انقلاب تلوار کی طاقت سے ہوا یا حق وصداقت، اخلاق وضمیر، ایثار اور قربانیوں کی خاموش قوت سے؟ بلاشبہ یہ قوی اور نہایت مضبوط **طریقۂ جنگ** ہے جو اس وقت تک کیا جاتا ہے جب تک اس کی کامیابی کے امکانات باقی رہیں اور اسی **طرزِ جنگ** [مکی دور کے طریقے] کو **مقاومت بالصبر** کے مذہبی لفظ سے تعبیر کیا جاتا ہے، اور آج کل کی اصطلاح میں **عدمِ تشدد کی جنگ** کہا جاتا ہے۔''

آگے چل کر مولاناؒ، سیوطی کی الاتقان کے حوالے سے بتلاتے ہیں کہ جنگ کے دونوں طریقے یعنی مکی اور مدنی طریقے یا تلوار اور عدمِ تشدد والے طریقے آج بھی مشروع ہیں۔ ان میں کوئی طریقہ منسوخ نہیں ہے، بلکہ عدمِ تشدد والے طریقے کے بارے میں مولانا کے الفاظ '' جو اس وقت تک جاری رکھا جاتا ہے جب تک اس کی کامیابی کے امکانات باقی رہیں'' سے تو بظاہر یہ معلوم ہو رہا ہے کہ مولانا کے نزدیک اصل طریقہ یہی ہے۔ جب تک اس میں کامیابی کے امکانات ہوں، اسے استعمال کرنا چاہیے۔ اسی طریقے یعنی مقاومت بالصبر یا جہاد باللسان والے طریقے کی افضلیت پر حدیث ''افضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر'' سے استدلال کرنے کے بعد مولانا فرماتے ہیں: ''بہرحال اس <u>**طرزِ جہاد**</u> کے لیے ضرورت تھی کہ حضرت مجدد صاحب اپنی صداقت نیز سلطان اور سلطنت کی خیر خواہی کا آخری ثبوت پیش کریں۔'' (علماء ہند کا شاندار ماضی، جلد اول ص ۱۸۰) اس کا مطلب یہ ہوا کہ جمعیت علماءِ ہند کے ایک بلند مرتبہ راہ نما کی نظر میں اگر مسلمان حکمران غلط راستے پر چل نکلے تو سلطان اور سلطنت یا زیادہ بہتر لفظوں میں ریاست کے ساتھ خیر خواہی کا آخری ثبوت پیش کرنا بھی ایک **طرزِ جہاد** کا حصہ ہو سکتا ہے۔

نیز مولانا محمد میاںؒ ہی کی نظر میں ـــ قطع نظر اس سے کہ شاہ صاحب کی طرف یہ نسبت کس حد تک صحیح ہے ـــ شاہ ولی اللہؒ کی فکر کا ایک حصہ یہ بھی ہے کہ ''قرآن حکیم کی رو سے ہمہ گیر حق وصداقت، انسانی شرف وعظمت اور اعلیٰ اخلاق کے نام پر جو جدّ وجہد ہو، وہ اسی وقت **جہاد** قرار دی جاسکتی ہے جب کہ نہ قومی یا نسلی اقتدار کا تصور سامنے ہو اور نہ ہی فرقہ

پرستی اور دھڑے بندی کی کوئی شکل فتنہ وفساد کی تخم ریزی کر سکے۔'' (علماء ہند کا شاندار ماضی، جلد دوم ص ۱۹) پھر مولانا نے جہاں عدم تشدد کی اس پالیسی کی شرعی بنیادیں جا بجا بیان فرمائی ہیں، وہیں عملی اور زمینی حقائق کی رو سے بھی اب تک کی عسکری کوششوں کی عدم کامیابی کی وجوہات کا جائزہ لے کر عدم تشدد کی اس نئی پالیسی کی پرزور وکالت کی ہے اور یہ بتایا ہے کہ یہ پالیسی اختیار کرنے والے بزدل، بے عمل یا عافیت پسند لوگ نہیں تھے، بلکہ یہ وہی قافلہ ہے جو پہلے عسکری کوششوں میں دادِ شجاعت دے چکا ہے۔ ایک جگہ فرماتے ہیں: ''حضرت سید صاحب شہیدؒ کی تحریک کے آغاز سے ۱۹۱۵ء تک یعنی صرف پچاسی سال کے عرصے میں ہندوستان کی صرف یہی ایک جماعت ہے جس نے چار مرتبہ [عسکری] انقلاب کی جدوجہد کی۔ بے عمل اعتراض کرنے والوں کے پاس اب بھی پر تشدد انقلاب کے لیے کوئی پروگرام نہیں۔'' (علماء ہند کا شاندار ماضی، جلد پنجم ۳۲۲) مولانا نے عسکری کوششوں کو ترک کرنے کی جو وجوہات بیان کی ہیں، ان کا خلاصہ یہی ہے کہ بدلے ہوئے اس وقت میں ان کے بار آور ہونے کے امکانات نہیں ہیں۔ ان عسکری کوششوں میں بہادری، دشمن کو پریشان کرنے اور جزوی کامیابیوں کی متعدد مثالیں ملتی ہیں، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ ان حضرات نے ان کی بنیاد پر خوش فہمیوں اور بہادریوں کے چند قصوں میں ذہن کی سوئی اٹکائے رکھنے کی بجائے پالیسی سازی کے لیے زمینی حقائق اور اب تک کے تجربات کا سنجیدگی سے جائزہ لیا اور اس بات کو سمجھنے کی کوشش کی کہ کیا اس طرح کی جدوجہد میں جزوی اور عارضی کامیابیوں اور کچھ عرصے کے لیے کسی ریاست کو پریشان رکھنے کے علاوہ فیصلہ کن کامیابی کے بھی امکانات ہیں یا نہیں؟ اسّی سال کے عرصے پر محیط پالیسی کو تقدس کا درجہ دے کر اس پر جمود اور تاویلات وتوجیہات کے ذریعے اس کی وکالت کرتے رہنے کی بجائے زمینی حقائق کی روشنی میں اب تک کے سفر کا از سرِ نو جائزہ لے کر نیا راستہ تلاش کرنا ان حضرات کی جدّ وجہد کا ایک اہم باب ہے جس کا اثر ان کے نام لیواؤں اور متبعین میں بھی نظر آنا چاہیے۔ مثلاً ایک جگہ مولانا محمد میاں فرماتے ہیں: ''جلیانوالہ باغ اور پنجاب کے مارشل لا نے ہندوستانیوں کو کافی سبق دے دیا کہ شورشِ بغاوت کو ایک جابر اور قاہر حکومت کس طرح کچل سکتی ہے۔'' (غالباً حضرت تھانویؒ نے بھی یہ فرمایا ہے کہ ریاست کا عسکری مقابلہ عموماً ریاست ہی کر سکتی ہے، غیر ریاستی عناصر نہیں) مزید فرماتے ہیں کہ ''کوئی بیرونی طاقت پشت پر نہ ہو تو سوال یہ ہوتا ہے کہ اسلحہ اور قوت کے ساتھ انقلابی جدوجہد کے لیے خرچ کا کیا انتظام ہو؟''

اس کا مطلب یہ ہوا کہ مولانا محمد میاں اب تک کے تجربات سے یہ سمجھے ہیں کہ ایک ریاست کے اندر رہ کر اس کے خلاف لڑنے کی ایک بہت بڑی شرط یہ ہے کہ باہر کی کوئی مضبوط طاقت اس کی پشت پناہی کر رہی ہو۔ اس سے پہلے مولانا یہ فرما چکے ہیں کہ جرمنی کی شکست کے بعد برطانیہ کے خلاف عسکری جدوجہد کی کامیابی کے امکانات معدوم ہو گئے تھے۔ اس قسم کے خرچے کا اگر انتظام ہو بھی جائے جس کی نفی مولانا مذکورہ بالا اقتباس میں فرما رہے ہیں، تب بھی یہ سوال برقرار رہے گا کہ کسی طاقت کے خرچے پر چلنے والی عسکری تحریک اپنے مقاصد حاصل کرے گی یا خرچہ دینے والی طاقت کے؟ ایک جگہ انہوں نے بڑی صراحت کے ساتھ فرمایا ہے: ''اٹھارہویں صدی کے آغاز تک سرفروشوں کی کثرت سامانِ فتح ہوا کرتی تھی، لیکن اب توپوں، رائفلوں وغیرہ جدید آلاتِ حرب [دوسرے لفظوں میں ٹیکنالوجی] اور

فراہمی سرمایہ [دوسرے لفظوں میں اقتصادی قوت] پر فتح وشکست کو منحصر کر دیا تھا۔'' (شاندار ماضی ۱۶۰/۵) ایک جگہ علماء سے پرُتشدد جدوجہد کا مطالبہ کرنے والوں سے پوچھتے ہیں کہ شیخ الہندؒ نے کیا اپنی عمر کے پچاس سال صرف نہیں کیے تھے؟ لیکن اب وہی شیخ الہند مولا محمد میاں کے الفاظ میں ''۴۲ سال بعد مسلمانوں کو ایک مشترکہ اور آئینی جدوجہد کی ہدایت فرما رہے ہیں۔'' (شاندار ماضی ۳۶۵/۵)۔

بات ذرا دور نکل گئی، اصل میں یہ کہہ رہا تھا کہ اکبر کے مذہبی طرزِ عمل کو، جو دینی اعتبار سے آج کے سیکولرزم سے بھی گیا گزرا تھا، بعض اعلیٰ وارفع مقاصد کے لیے حضرت مولانا مدنیؒ قابلِ گوارا سمجھ رہے ہیں۔ مذکورہ اقتباس کے بعد مولانا مدنیؒ نے اپنے مدّعا کے ثبوت کے لیے صلح حدیبیہ اور اس کے اثرات کا ذکر کیا۔ اس کے بعد ان اعلیٰ مقاصد کا ذکر کرتے ہوئے جن کی خاطر یہ ڈھیلی ڈھالی پالیسی اختیار کی جا سکتی ہے، وہ فرماتے ہیں (اصل مقصود حضرت کا یہی اقتباس پیش کرنا تھا، تمہید ذرا لمبی ہوگئی، اقتباس اگرچہ طویل ہے لیکن پڑھنے کے قابل ہے):

''آپس میں اختلاط ہونا، نفرت میں کمی آنا، مسلمانوں کے اخلاق اور ان کی تعلیمات کا معائنہ کرنا، دلوں سے ہٹ اور ضد کا اٹھ جانا، یہی امور تھے جنہوں نے افلاذ اکباد قریش کو کھینچ [کر] صلح حدیبیہ کے بعد مسلمان بناتے ہوئے مکہ سے مدینے کو پہنچا دیا۔ حضرت خالد بن ولید، عمرو بن العاص اس طرح حلقہ بگوش اسلام بن گئے کہ قریش کی ہستی فنا ہوگئی۔

''الغرض اختلاط باعث عدم تنافر ہے اور وہ اقوام کو اسلام کی طرف لانے والا اور تنافر باعث ضد اور ہٹ اور عدم اطلاع علی المحاسن ہے اور وہ اسلامی ترقی میں سدراہ ہونے والا۔ اور چونکہ اسلام تبلیغی مذہب ہے، اس لیے اس کا فریضہ ہے کہ جس قدر ہو سکے، غیر کو اپنے میں ہضم کرے نہ یہ کہ ان کو دور کرے۔ اس لیے اگر ہمسایہ قومیں ہم سے نفرت کریں تو ہم کو ان کے ساتھ نفرت نہ کرنا چاہیے، اگر وہ ہم کو نجس اور ملیچھ کہیں تو ہم کو ان کو یہ نہ کہنا چاہیے، اگر وہ ہم سے چھوت چھات کریں تو ہم کو ان سے ایسا نہ کرنا چاہیے، وہ ہم سے ظالمانہ برتاؤ کریں تو ہم کو ان سے ظالمانہ غیر منصفانہ برتاؤ نہ کرنا چاہیے۔ اسلام پدر شفیق ہے، اسلام مادر مہربان ہے، اسلام ناصح خیر خواہ ہے، اسلام جالب اقوام ہے، اسلام ہمدرد بنی نوع انسان ہے۔ اس کو غیروں سے جزاء سیئة سیئة مثلها پر کاربند ہونا شایاں نہیں، بلکہ اس کی غرض [تبلیغ] کے لیے سد یاجوج ہے۔ کفر نے کبھی اسلام سے عدل وانصاف نہیں کیا۔ [کیف وان] یظهروا علیکم لا یرقبوا فیکم الا و لا ذمة الخ وغیرہ شاہد عدل ہیں۔ مگر اسلام نے انصاف، عدل واحسان کو کبھی ہاتھ سے نہ چھوڑا اور نہ چھوڑنا مناسب تھا، اگرچہ جذبات انتقامیہ بہت کچھ چاہتے تھے۔''

اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر کچھ لوگوں کی یہ سازش ہو کہ وہ منافرت اور تلخی کا ماحول پیدا کر کے لوگوں کے قبول اسلام میں رکاوٹ بنیں، جیسا کہ آج آگ کل ایسی طاقتوں کی کوشش ہے جن کے ہاتھ میں میڈیا کی طاقت ہے کہ وہ اسلام کی خاص قسم کی تصویر پیش کر کے لوگوں کو اسلام سے دور رکھیں، تو اکبری پالیسی جیسی چیزوں اور بعض غیر مسلموں کی طرف سے انتہائی توہین آمیز رویے کو بھی گوارا کیا جا سکتا ہے، اس لیے کہ مولانا مدنیؒ کے مذکورہ مکتوب میں ہندوؤں کے اسی طرح کے رویے کے بارے میں ایک سوال کا جواب دیا گیا ہے۔ سائل کے ساتھ واقعہ یہ ہوا تھا کہ ایک ریلوے اسٹیشن پر اس کا ہاتھ غلطی سے کھانا بیچنے والے ایک ہندو کی پتیلی کے صرف ڈھکن کو لگ گیا تھا۔ اس پر اس نے نہ صرف اس

سارے کھانے کو پلید قرار دے کر ضائع کرنے کا ذلت آمیز فیصلہ سنا دیا بلکہ ہاتھ لگانے والے مسلمان سے بطور تاوان اس کھانے کی قیمت کا بھی مطالبہ کیا جو اس مسلمان نے ادا کر دی۔ اس پر سائل نے مولانا مدنیؒ سے یہ سوال کیا ہے کہ اگر چہ ہمارے مذہب میں کافر کا جھوٹا پاک ہے، لیکن ہندوؤں کے اس طرزِ عمل کے ردّ عمل میں کیا ہم بھی ان کے ساتھ یہی طرز اختیار نہ کریں۔ اس مکتوب سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت مدنیؒ کے نزدیک اسلام کی تبلیغ، لوگوں کو اسلام اور مسلمانوں کے قریب کرنا اور منافرت کی فضا کم کرنا پالیسی کا اہم ترین حصہ ہے۔

مولانا محمد میاںؒ نے ایک جگہ یہ بھی بتایا ہے کہ شیخ الہندؒ جو انقلاب لانا چاہتے تھے، اس کے ذریعے وہ ایک جمہوری حکومت قائم کرنا چاہتے تھے۔ اسی طرح جمعیت علماء ہند کے ۱۹۳۹ء کے ایک اجلاس کے بعد جاری ہونے والے بیان میں کہا گیا ہے کہ ''جمعیت علماء جمہوری اصول کو پسند کرتی ہے اور اس کے نزدیک اسلامی جمہوریت کا جو خاکہ ہے، وہ یورپین جمہوریت کے اصول سے بہت ارفع واعلیٰ ہے۔ اسلامی جمہوریت میں اکثریت اور اقلیت پورے اطمینان اور تحفظِ حقوق کے ساتھ زندگی بسر کرتی ہے۔'' (شاندار ماضی ۶/۴۷) اسی کے ساتھ یہ بات بھی ذہن میں رہنی چاہیے کہ ان علماء کرام نے ایک ایسے جمہوری سیاسی نظام میں بھرپور حصہ لیا جو نہ صرف خالصتاً انگریزوں کا بنایا ہوا تھا، بلکہ اسے اس وقت چلا بھی براہِ راست انگریز ہی رہے تھے، چنانچہ انگریزی دور میں ہونے والے تقریباً تمام انتخابات میں جمعیت علماء ہند نے کسی نہ طرح اپنا کردار ادا کیا۔

حضرت مدنیؒ کے اندازِ فکر میں ایک بات یہ بھی ملتی ہے کہ اگر کسی معاملے کے بگڑنے میں حضرت کے خیال میں غیروں کی بجائے اپنوں کی غلطی کا دخل تھا تو اس کا انہوں نے کھل کر اظہار فرمایا جو یقیناً بڑا مشکل کام ہوتا ہے۔ مثلاً ایک خط میں ہندوؤں کی طرف سے ہونے والے مظالم کی ایک شکایت کے جواب میں فرماتے ہیں:

''جو مظالم بہار اور گڈھ مکتیشر وغیرہ میں دل گداز واقع ہوئے ہیں، یقیناً نہایت رنجیدہ اور سنگین ہیں، مگر میرے محترم! تصویر کے دوسرے رخ سے غافل رہنا بھی تو درست نہیں۔ ابتداء کس نے کی؟ کبھی اس پر غور فرمایا کہ نہیں؟ نواکھالی، پٹنہ میں ایسے ہی مظالم پہلے کس نے کیے تھے؟'' (مکتوبات جلد دوم، مکتوب نمبر ۸۵)

اسی خط میں آگے چل کر فرماتے ہیں:

''جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: الفتنة نائمة، لعن الله من ایقظها (اوکما قال) کا کیا مصداق ہے، جب کہ ان خباثتوں کی ابتدا مسلمانوں ہی سے ہو رہی ہے تو کس پر قصور کہا جا سکتا ہے۔''

بریلی سے ایک صاحب نے اس بات کی شکایت کی کہ آزادی کے بعد مسلمانوں پر طرح طرح کے مظالم ڈھائے جا رہے ہیں، مسلمانوں کو دھمکیاں مل رہی ہیں، ان کو اپنی املاک سے محروم کیا جا رہا ہے، غیر مسلموں کے جلسوں میں کھلے عام اسلام کو برا بھلا کہا جا رہا ہے اور یہ سب کچھ حکومت کی ناک کے نیچے ہو رہا ہے۔ (حکومت کی سرپرستی میں مسلمانوں پر اس طرح کے مظالم سے آزاد ہندوستان کی تاریخ بھری پڑی ہے۔) سائل نے اس بات پر بھی دکھ کا اظہار کیا کہ تحریکِ آزادی میں ہم نے ان ہندوؤں کی خاطر اپنوں سے مقابلہ کیا۔ جن کے لیے یہ سب کچھ کیا تھا، انہی کی

طرف سے ہمارے ساتھ یہ برتاؤ کیا جا رہا ہے۔ سائل نے حضرتؒ سے راہ نمائی طلب کی کہ ان حالات میں ہمیں کیا کرنا چاہیے۔ جواب میں تفصیلی مکتوب میں حضرتؒ نے ایک تو یہ فرمایا کہ ہندوستان آزاد کرا کے ہم نے ہندو پر کوئی احسان نہیں کیا، اپنا کام کیا ہے، لہٰذا دوسروں سے کسی صلے کی توقع بھی نہیں رکھنی چاہیے۔ دوسری بات اس خط میں بھی حضرتؒ نے یہی فرمائی کہ اس ساری خرابی کے اصل ذمہ دار مسلمان ہی ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں:

''آج آپ مجھ سے راہ نمائی دریافت فرمار ہے ہیں۔ خود کردہ را علاجے نیست، اگر میں کہوں تو کیوں غلط ہوگا! ہمارے بھائیوں نے کیا کیا نہیں کیا اور **کیا کیا نہیں کر رہے ہیں؟**

چوں از قومے یکے بے دانشی کرد نہ کہ را منزلت ماند نہ مہ را

اگر ایک کی بے عقلی کا یہ حال ہو تو قوم کی اکثریت کی بے دانشی کا کیا نتیجہ ہوگا؟ بہرحال جو حالت آپ نے موجباتِ اضطراب کی ذکر فرمائی ہیں، وہ موجودہ کرتوتوں ہی کے نتائج ہیں، فإلی اللہ المشتکی''

گویا حضرتؒ کے نزدیک یہ ساری خرابی مسلمان قوم کی اکثریت کی بے عقلی کا نتیجہ تھی۔ مسلمانوں نے ووٹ کے زور پر، پرامن جدوجہد کے ذریعے اگر ملک حاصل کر لیا تھا اور اس جرم کی سزا میں ہندو اور سکھوں نے مسلمانوں کا قتلِ عام شروع کر دیا تھا تو اس کی ذمہ دار بھی بے عقل مسلمان اکثریت تھی۔ قطع نظر اس سے کہ امرِ واقعہ کیا تھا اور قطع نظر اس سے کہ کیا مذہبی منافرت کے معاملے میں ہندو اتنا ہی معصوم تھا، جس نکتے کی طرف یہاں توجہ دلانا مقصود ہے، وہ حضرتؒ کی اخلاقی جرأت ہے جو اس قسم کے مکتوبات سے واضح ہو رہی ہے۔ حضرتؒ نے دیانت داری سے جو درست سمجھا، وہی کہا، بغیر لگی لپٹی رکھے کہا، تقریباً اسی لہجے میں کہا جس میں وہ پرایوں کی غلطیاں بیان فرماتے تھے۔ یہ نہیں سوچا کہ میرا مخاطب مجھ سے کیا سننا چاہتا ہے، بلکہ یہ دیکھا کہ مجھے کیا کہنا چاہیے۔ اپنوں کے بارے میں اس طرح کی جرأتِ اظہار غیروں سے بھی زیادہ مشکل ہوتی ہے۔ حضرتؒ کو یقیناً اندازہ ہوگا کہ اس کی کیا قیمت چکانا پڑتی ہے اور واقعی حضرتؒ نے یہ قیمت چکائی بھی، لیکن کہا وہی جس کو دیانت دارانہ طور پر درست سمجھتے تھے۔ یہی فریضہ مختلف مواقع پر ذرا مختلف انداز سے سہی، مولانا تھانوی اور علامہ عثمانی نے بھی انجام دیا۔ مجھے نہیں معلوم کہ ہمارے موجودہ ماحول میں قیادت اور جرأتِ اظہار کے اس معیار کی موجودہ دینی قیادت سے کس حد تک توقع رکھی جا سکتی ہے کہ وہ اپنے پیروکاروں کو صرف ان کی پسند کی غزل سنانے کی بجائے ان لوگوں میں اگر غلطی محسوس کریں تو صراحت کے ساتھ اس کی نشاندہی کریں، انہیں سمجھانے کی کوشش کریں، اس لیے کہ قیادت کا کام راہ نمائی کرنا بھی ہوتا ہے، صرف اپنی مقبولیت کا تحفظ کرنا نہیں۔

تیسری بات جس پر حضرت مدنیؒ نے اس مکتوب میں زور دیا ہے، وہ یہ ہے مسلمانوں کو چاہیے کہ غیروں کے ان مظالم اور بدتمیزیوں کے باوجود صبر اور رجوع الی اللہ پر ہی اکتفا کریں، امن وامان کا مسئلہ پیدا نہ کریں۔ اس موضوع پر تفصیل سے مدلل بات کرتے ہوئے آخر میں فرماتے ہیں:

''مسلمانوں کا فریضہ ہے کہ وہ احکامِ خداوندی پر مضبوطی سے گامزن رہیں اور اپنے مصائب اور تکلیف کے متعلق استقلال سے اللہ تعالیٰ پر اعتماد رکھیں، و من یتو کل علی اللہ فھو حسبہ، اور صبرِ جمیل پر مضبوط رہیں اور جزع فزع نہ کریں۔ جو مصائب پیش آئیں، ان کو صرف اللہ تعالیٰ کے سامنے پیش کریں، اور انما اشکو بثی

و حزنی الی اللہ پر عمل کریں، **امن وامان میں کوئی خلل پیدا نہ کریں** وفقنا اللہ وإیاکم لما یحبہ ویرضاہ، آمین۔''

امن وامان میں خلل پیدا نہ کرنے والی بات مولانا مدنیؒ ایک خالص اسلامی حکومت کے زیرِ سایہ نہیں فرما رہے بلکہ ایک غیر مسلم حکومت کے بارے میں فرما رہے ہیں جس کے بارے میں لوگوں کو یہ شکایت ہے کہ وہ نام تو سیکولرازم کا لیتی ہے اور تمام مذاہب کے ماننے والے شہریوں کو برابر قرار دیتی ہے، لیکن عملاً مسلمانوں کی جان و مال کے تحفظ میں ناکام ہے بلکہ مسلمانوں پر ہونے والے مظالم میں حکومتی شہ کا تاثر بھی موجود ہے۔ اوپر کی سطور میں دوبارہ ملاحظہ فرمالیں کہ حضرتؒ مسلمانوں پر مظالم اور اسلام کو برا بھلا کہنے کے کس طرح کے ماحول میں یہ لائحۂ عمل تجویز فرما رہے ہیں۔ صرف اپنوں کی غلطیوں کا احساس رکھنے، صبر کرنے اور نقضِ امن سے بچنے کے علاوہ کسی اور چیز کی تعلیم نہیں ہے۔ پتا چلا کہ حضرت مدنیؒ کے ہاں یہ بھی ایک راستہ اور لائحۂ عمل ہو سکتا ہے جس پر وہ اپنے اس مکتوب میں شرعی اور واقعاتی دلائل پیش کر رہے ہیں۔ آج اگر کوئی صاحب اسی طرح کے صبرِ جمیل اور امن وامان خراب نہ کرنے کا مشورہ دے دے اور اس کے ساتھ ظلم کے خلاف بھرپور آواز اٹھانے اور پر امن جدوجہد کرنے کا بھی کہے (جس کا حضرتؒ کے اس مکتوب میں ذکر نہیں ہے) تو مجھے نہیں معلوم اس کے بارے میں ہمارے جذباتی لوگوں کا کیا فتویٰ ہوگا۔

ان حوالہ جات کے پیش کرنے کا ایک مقصد تو ان لوگوں کے سامنے تصویر کا دوسرا رخ پیش کرنا ہے جو محلے میں پھٹنے والے چھوٹے سے پٹاخے کو بھی دیوبندیت کے کھاتے میں ڈال دیتے ہیں۔ کسی طبقے کی طرف منسوب چند لوگوں کی غلطیوں کو اس پورے حلقۂ فکر کی منسوب کرنا درست نہیں ہوتا، جیسا کہ کسی مسلمان کی غلطی کا ذمہ دار اسلام اور اسلامی تعلیمات کو قرار نہیں دیا جا سکتا۔ دوسرے یہ ارشادات ہمارے ان جذباتی لوگوں کے سامنے پیش کرنے مقصود ہیں جن کے ذہنوں میں دیوبندیت بالخصوص حضرت مولانا مدنیؒ کے منہجِ فکر کی ایک عجیب وغریب تصویر بیٹھی ہوئی ہے اور شعلہ بیان خطابتوں اور نعروں کی گہما گہمی میں مطالعہ، مباحثہ اور تبادلۂ آرا کا ماحول نہ ملنے کی وجہ سے وہ تصویر اتنی راسخ ہو گئی ہے کہ اس سے ہٹ کر کسی بات کا تصور ہی ان کے لیے ناقابلِ قبول ہوتا ہے۔ آپ تجربہ کر کے دیکھ لیجیے، ان بزرگوں کے مذکورہ ارشادات ان کا حوالہ دیے بغیر کسی جذباتی نوجوان کے سامنے پیش کر کے دیکھ لیجیے اس کا کیا ردِ عمل ہوتا ہے، بلکہ ہو سکتا ہے کئی لوگوں کے لیے یہ باور کرنا ہی مشکل ہو جائے کہ جمعیت علماءِ ہند کے اکابر اور حضرت مولانا مدنیؒ جیسے بزرگوں کی زبان وقلم سے عدمِ تشدد، محض صبر اور رجوع الی اللہ پر اکتفا کرنے اور بدامنی پیدا نہ کرنے جیسے الفاظ بھی نکل سکتے ہیں یا اس طرح کے لفظ ان کی ڈکشنری میں موجود بھی ہو سکتے ہیں، اس لیے کہ ہم ان بزرگوں کے نام لینے اور نعرے لگانے جیسے انتہائی ضروری کام میں آج کل اتنے مصروف ہیں کہ ان کے بارے میں مطالعے کی فرصت نہیں ملتی۔ مجھے خود ایک مرتبہ اس طرح کا تجربہ ہوا۔ کسی موضوع پر بات چیت کے دوران میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کا حوالہ دیا کہ دشمن سے ملاقات یعنی جنگ کی کبھی تمنا نہ کرو، ہاں اگر جنگ ہو ہی جائے تو ڈٹ کر مقابلہ کرو۔ اس پر ایک اچھے خاصے عالم نے بڑی حیرت بلکہ شاید کسی قدر جذباتی انداز سے پوچھا: ''کہاں ہے یہ حدیث؟'' میں نے عرض کیا: ''بخاری میں!''۔ اس پر وہ خاموش تو ہو گئے، لیکن مجھے یہ احساس ہوا شاید ہم لوگوں نے اپنے عظیم نبی صلی اللہ

علیہ وسلم کی سیرت کا نقشہ ہی کچھ ایسا اپنے لوگوں کے ذہنوں میں بٹھایا ہے کہ ان کے نزدیک یہ ناممکنات میں سے ہے کہ اللہ کے نبی جنگ کے بارے میں ایسی 'بزدلانہ' بات کہہ سکتے ہیں۔

اوپر چند بزرگوں کے حوالے سے ان کے جو اقوال نقل کیے گئے ہیں، ضروری نہیں کہ ان تمام باتوں سے ان کے معاصر یا ان سے بڑے دوسرے بزرگوں کو اتفاق ہی ہو۔ بعض باتوں سے دیگر اہلِ علم و دانش کو اختلاف بھی ہوسکتا ہے، یہاں صرف یہ کہنا ہے کہ آج کے بعض جذباتی حلقوں بالخصوص نوجوانوں نے جو راستے اپنے لیے اختیار کیے ہیں، اگر تو وہ انہیں محض اپنی سمجھ بوجھ سے اختیار کیے ہوئے ہیں تو ست بسم اللہ، ہمیں اس مجلس میں ان سے بحث کرنا مقصود نہیں، لیکن چونکہ بہت سے لوگ اسے دیوبندی فکر کا شاخسانہ سمجھ رہے ہیں، اس لیے انہیں یہ واضح کر دینا چاہیے کہ ان امور میں وہ علماء دیوبند کے متبع نہیں ہیں بلکہ اپنا الگ منہجِ فکر رکھتے ہیں۔ اور اگر وہ واقعی علماءِ دیوبند کی اتباع چاہتے ہیں تو انہیں یہ فیصلہ کر لینا چاہیے کہ علماء دیوبند میں پائے جانے والے متعدد رجحانات میں سے وہ کس کی پیروی کرنا چاہتے ہیں۔ بس ان سے اتنی گزارش کریں گے اس رجحان کے بزرگوں کی تعلیمات اور ان کے مزاج و مذاق کو پورے طور پر سمجھنے کی بھی کوشش فرمالیں۔ چونکہ عام طور پر اس طرح کے حضرات کے ذہن میں ہوتا ہے کہ وہ حضرت مدنیؒ اور جمعیت علماء ہند کے اکابر کی پیروی کر رہے ہیں، اس لیے صرف انہی کے فرمودات نقل کرنے کو کافی سمجھا گیا ہے، وگرنہ ان میں سے کئی باتیں دیگر بزرگوں کے حوالے سے بھی پیش کی جاسکتی ہیں۔ امید ہے کہ ان بزرگوں کے نام سے پیش کی جانے والی یہ باتیں قابلِ غور ضرور سمجھی جائیں گی۔ اسی کے ساتھ دیوبندی حلقے کی قیادت چاہے وہ سیاسی قیادت ہو، مدارس اور وفاق کی قیادت ہو، اساتذۂ کرام ہوں، دینی صحافت سے وابستہ حضرات ہوں، ان پر وقت نے بہت بڑی ذمہ داری عائد کر دی ہے۔ وہ ذمہ داری امریکا، حکومتِ وقت اور موجودہ نظام کو گالیاں دینے کی نہیں۔ یہ کام کتنا ہی مستحسن سہی، اتنا مشکل نہیں ہے جتنا اپنوں سے اگر کچھ غلطیاں ہو رہی ہوں، ان کے بارے میں ان کی راہ نمائی کرنا مشکل اور صبر و عزیمت کا متقاضی ہے اور اسی کی ایک جھلک حضرت مولانا مدنیؒ کے بعض مکتوبات میں ہم دیکھ چکے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ مصلحت پسندی کے خول سے نکل کر یہ کام اب دیوبندی قیادت کو کرنا ہی پڑے گا۔ اب تک بھی بہت تاخیر ہو چکی ہے، مزید تاخیر مزید نقصان کا باعث ہوگی۔ میرا اندازہ ہے کہ اگر دلیل اور ڈھنگ سے بات کی جائے تو رائیگاں نہیں جائے گی۔ اس کے لیے بنیادی شرط یہ ہے کہ اپنے حلقوں پر پالیسی امور کو عقیدے اور تقدّس کا درجہ دینے کی بجائے ان پر عام بحث کا ماحول اور ایک متعین نقطۂ نظر سے ہٹی ہوئی کسی بات کو کم از کم سننے کا حوصلہ پیدا کیا جائے۔ آج امریکا اور برطانیہ سمیت اتحادی افواج کو افغانستان میں جو ناکامیاں ہو رہی ہیں، ان پر مغرب میں عام بحث ہو رہی ہے، پالیسیوں پر تنقیدیں ہو رہی ہیں، مباحثے ہو رہے ہیں، ناکامیوں کے تذکرے ہو رہے ہیں۔ سچی بات یہ ہے کہ مجھے تو یہ ڈر لگتا ہے کہ یہی کھلا پن شاید مغرب کے لیے سب بڑی طاقت ثابت ہو۔

(بشکریہ ماہنامہ 'الصیانہ' لاہور)

مولانا مفتی محمد زاہد*

علماء اور جدید طبقوں میں ہم آہنگی

[سوسائٹی فار انٹرایکشن آف ریلیجن، سائنس اینڈ ٹیکنالوجی (SIRST) مانسہرہ کے زیر اہتمام ساتویں قومی سیمینار (منعقدہ دسمبر ۲۰۰۹ء) میں گفتگو]

میں سب سے پہلے تو جناب پروفیسر عبدالماجد صاحب اور ''سرسٹ'' میں ان کی پوری ٹیم کو اس دور افتادہ جگہ میں ایسی شاندار علمی وفکری محفل جمانے اور اس سطح کے اہل فکر ودانش کو جمع کرنے پر ہدیۂ تبریک پیش کرتا ہوں اور ان کا شکر گزار بھی ہوں کہ انہوں نے مجھ جیسے طالب علم کو اس محفل میں شریک ہو کر مستفید ہونے اور اپنی گزارشات پیش کرنے کا موقع عطا فرمایا۔

یہ سیمینار انسانیت کے اجتماعی المیے کے حوالے سے چل رہا ہے، مجھے اس بات کی خوشی ہے کہ انسانیت کو بحیثیت مجموعی موضوع بحث بنایا گیا، تمام انبیاء علیہم السلام بالخصوص خاتم الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کا بنیادی موضوع انسانیت کی فلاح ہی رہا ہے، بلکہ نبی آخر الزمان صلی اللہ علیہ وسلم کا دائرہ تو عالمین تک پھیلا ہوا ہے۔ قرآن حکیم نے عالم کی بجائے 'عالمین' کی جو بات کی ہے، اس کی صحیح حقیقت کا انکشاف تو شاید آنے والے کسی زمانے میں ہی ہو اور اس وقت پتا چلے کہ قرآن چودہ سو سال پہلے اکیسویں صدی کے سائنس فکشن سے بھی آگے کی بات کر رہا تھا۔ فی الحال اس طرح کی قرآنی تعلیمات اور تعبیرات کا اتنا اثر تو ہونا چاہیے کہ ہم اس کرہ ارضی پر بسنے والی انسانیت کو بحیثیت مجموعی موضوع بحث بنائیں۔ یقیناً جب بھی انسان پر ایک معاشرتی جاندار کی حیثیت سے بحث ہوگی تو دین واخلاق کا حوالہ لازماً آئے گا۔ خاص طور پر دین اسلام کے نقطۂ نظر سے اس ایشو پر نظر ڈالے بغیر بحث ہی ادھوری اور نامکمل رہے گی اور ظاہر ہے کہ جب انسان کے اجتماعی المیے کے مسئلے کے ساتھ اسلام کے تعلق پر بات ہوگی تو اسلام کی تشریح وتعبیر سے تعلق رکھنے والے طبقات کا حوالہ بھی ناگزیر ہوگا۔ اسی تناظر میں مجھے علماء کی دیگر طبقات کے ساتھ ہم آہنگی کے فقدان پر عرض کرنے کے لیے کہا گیا ہے۔

ہمارے عرف میں جب علماء کا لفظ بولا جاتا ہے تو اس سے عموماً دینی مدارس کے فضلاء مراد لیے جاتے ہیں۔ ان علماء

---

* شیخ الحدیث جامعہ اسلامیہ امدادیہ، فیصل آباد

کی جدید طبقے کے ساتھ ہم آہنگی کا سوال تو ثانوی حیثیت رکھتا ہے۔ اس سے پہلا سوال ان کی معاشرے اور زندگی کے ساتھ ہم آہنگی کا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ہمارے مدارس میں تعلیم وتدریس کا انداز اور عمومی ماحول کچھ ایسا ہوتا ہے کہ جیتی جاگتی زندگی کے ساتھ ان کا تعلق نہ ہونے کے برابر ہوتا ہے۔ اس سلسلے میں علماء اور دینی مدارس کے ذمہ داران کے لیے جو بات سب سے پہلے قابل توجہ معلوم ہوتی ہے، وہ یہ ہے کہ جب ان حضرات سے کسی طبقے کے ساتھ ہم آہنگی، روابط یا تعلقات کار بہتر بنانے کی بات کی جاتی ہے تو ان میں سے بعض حضرات کے ردعمل سے یہ محسوس ہوتا ہے کہ انہوں نے ایسی درخواست یا گزارش کا مطلب یہ سمجھا ہے کہ ان سے اپنے کچھ حقوق سے تنازل و دستبرداری یا اپنی ذمہ داریوں کے بارے میں کمپرومائز کی بات کی جارہی ہے۔ ایسا لگتا ہے جیسے وہ یہ محسوس کررہے ہوں کہ ان سے کسی اور طبقے کے لیے رعایت مانگی جارہی ہے یا ان کے مدمقابل کے لیے ان کے سامنے وکالت کی جارہی ہے یا یہ کہ انہیں اس طرح کی بات کہہ کر کسی مفاد کے حصول کے لیے راغب کیا جارہا ہے جو ان کے خیال میں (بجا طور پر) اخلاقی پستی اور اپنے مشن سے انحراف کے زمرے میں آتا ہے۔

ہوسکتا ہے کہ کئی لوگ انہیں اس طرح کے مشورے واقعی اسی نقطہ نظر سے دیتے ہوں، لیکن عمومی طور پر حقیقت یہ ہے کہ اس نوعیت کے مشورے خود ان کے اپنے مشن کی بھی ضرورت ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر تو دینی علوم کو اس نقطہ نظر سے پڑھنا یا پڑھانا ہو کہ یہ دنیا میں پائے جانے والے چند علوم ہیں یا ایسے علوم ہیں جن سے کسی زمانے میں انسانوں کا ایک بڑا طبقہ اعتنا رکھتا تھا اور اب یہ انسانی تاریخ کا ایک حصہ ہیں، جیسا کہ مستشرقین نے عموماً اسلامی علوم کا اسی زاویہ نگاہ سے مطالعہ کیا اور اپنی تحقیقی کاوشیں علمی دنیا کے سامنے پیش کی ہیں، اگر اسلامی علوم کو اسی زاویہ نگاہ سے پڑھنا پڑھانا ہو جس زاویہ نگاہ سے انہیں مستشرقین نے پڑھا ہے یا آج بھی مغرب کے کئی جامعات میں پڑھے پڑھائے جاتے ہیں تو جیتی جاگتی عملی زندگی اور اپنے سماج سے تعلق کی نوعیت کا سوال اور اس کے بارے میں مشورے اور تجاویز سب غیر متعلق ہو جاتے ہیں۔ لیکن اگر ان علوم کو اس نقطہ نظر سے حاصل کرنا ہو کہ یہ انبیاء علیہم السلام کی وراثت ہیں تو مذکورہ سوالات اور تجاویز سے صرف نظر ممکن نہیں ہے، اس لیے کہ انبیاء علیہم السلام کا علم محض برائے علم نہیں ہوتا، علم برائے دعوت ہوتا ہے۔ ان کا علم اس لیے ہوتا ہے کہ انسانوں کی زندگی پر نافذ اور جاری ہو اور انسانوں کو فکری و عملی طور پر انہیں قبول کرنے اور اپنے اندر جذب کرنے کے لیے تیار کیا جائے۔ یقیناً دینی مدارس میں اسلامی علوم کا حصول اسی زاویہ نگاہ سے ہوتا ہے، اس لیے بنیادی طور پر یہ علماء کرام داعیانہ مشن کے حامل ہوتے ہیں اور داعی کی اپنی ضرورت ہوتی ہے، اپنے ذاتی مفاد کے لیے نہیں بلکہ اس کے مشن کے لیے کہ لوگوں کو اپنے قریب کرے اور خود ان کے قریب ہو، انہیں سمجھے اور اپنا آپ انہیں سمجھائے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے جو اوصاف قرآن میں مذکور ہیں ان میں ایک صفت من انفسھم کی بھی ہے جو اسی پہلو کی طرف اشارہ کررہی ہے۔

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث مبارکہ کا اگر جائزہ لیں تو ان سے بھی یہ بات بڑی وضاحت کے ساتھ سمجھ میں آتی ہے۔ مثلاً نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت معاذ اور حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہما کو یمن کی

طرف روانہ فرمایا تو انہیں کچھ نصیحتیں فرمائیں۔ یہ حضرات وہاں حاکم بن کر بھی جا رہے تھے، مفتی بھی، معلم دین اور مبلغ و داعی بھی، اس لیے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ نصیحتیں ان سب شعبوں میں کام کرنے والوں سے متعلق ہیں۔ آپ نے ارشاد فرمایا: یسرا و لا تعسرا، لوگوں کے لیے آسانی کرنا، انہیں تنگی میں نہ ڈالنا۔ معلوم ہوا کہ مفتی کی بھی ذمہ داری ہے کہ وہ لوگوں کے لیے یسر اور سہولت کے پہلو کو مدنظر رکھے، معلم کی بھی ذمہ داری ہے کہ وہ تعلیم کو آسان سے آسان بنائے، حاکم کی بھی ذمہ داری ہے کہ وہ رعایا سے آسانی کا برتاؤ کرے اور انہیں تنگی اور مشقت میں نہ ڈالے۔ مبلغ و داعی کے لیے بھی یہی ہدایت ہے۔ ظاہر ہے کہ لوگوں سے روابط، ان سے تعلقات کار اور انہیں سمجھے بغیر ان کے لیے آسانی کا راستہ نہیں ڈھونڈا جا سکتا۔ اس سے اگلی ہدایت جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی ہے وہ اس معاملے میں اس سے بھی واضح ہے، آپ نے فرمایا: بشرا و لا تنفرا، دین کو اس انداز سے پیش کرو کہ وہ خوشی خوشی اسے قبول کرنے کے لیے تیار ہوں۔ بشرا کا لفظ بشر سے نکلا ہے جس کا معنی جسم بالخصوص چہرے کے ظاہری حصے کے ہیں۔ تبشیر ایسا خوش کرنے کو کہا جاتا ہے جس سے انسان کا چہرہ دمک اٹھے اور اس کی شکل بتا رہی ہو کہ وہ خوش ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ دین ایسے انداز سے پیش کرو کہ جنہیں وہ پیش کیا جا رہا ہے وہ اسے انتہائی رضا و رغبت کے ساتھ قبول کریں، محض خاموشی نیم رضا والی بات بھی نہ ہو۔ اسی ہدایت کے دوسرے جملے میں فرمایا: و لا تنفرا جس کا لفظی ترجمہ ہم کر سکتے ہیں: ''انہیں بدکاؤ نہیں''۔ یعنی ان سے ایسا برتاؤ نہ کرو، ان کے سامنے اپنی بات ایسے انداز سے نہ رکھو جس سے وہ تم سے اور تمہاری بات سے دور ہوں اور بدکنے لگیں اور تمہارے قریب آنا انہیں مشکل محسوس ہو۔

بات یہاں سے شروع کی گئی تھی کہ علماء کی جدید طبقے کے ساتھ ہم آہنگی کے فقدان پر بات کرنے کے لیے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ان حضرات کے سوسائٹی کے ساتھ تعلق کے بارے میں بات کی جائے۔ بہت سے مسئلے اسی جڑ کو پکڑ کر درست کرنے سے حل ہو سکتے ہیں۔ اب تک جو عرض کیا ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اس طرح کی بحث اور گفتگو ضروری نہیں کہ انہیں یا ان کے شاگردوں اور حلقہ اثر کو ''دنیادار'' بنانے کے لیے ہو، بلکہ یہ بحث ان کے عظیم داعیانہ بلکہ قائدانہ منصب کا تقاضا ہے۔ مولانا سید ابوالحسن علی ندویؒ نے ایک جگہ دینی مدرسے کا تعارف کراتے ہوئے بڑی خوبصورت بات کہی ہے۔ انہوں نے فرمایا کہ دینی مدرسہ درحقیقت وہ پائپ لائن ہے جو رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم سے فیض حاصل کرتی اور زندگی کو اس سے سیراب کرتی ہے، اس لیے اس کا کام تب پورا ہوتا ہے جب اس کا ایک سرا دربار رسالت سے جڑا ہوا ہو اور دوسرا سرا جیتی جاگتی عملی زندگی سے۔ اس پہلو سے اگر دیکھیں تو ہمارے مدارس کے فضلاء کے مزاج، رویے اور سوچ میں بہتری کی گنجائش اور ضرورت کے موجود ہونے سے انکار نہیں کیا جا سکتا، اس سلسلے میں یہاں چند گزارشات پیش کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

ہمارے مدارس کا نظام تعلیم و تربیت کچھ ایسا ہے کہ طالب علم شروع ہی سے اپنے ماحول اور معاشرے سے گھل مل نہیں پاتا۔ کم از کم آٹھ سالہ درس نظامی کے دوران سال کے تعلیمی ایام تو اسے گھر سے دور کسی مدرسے میں گزارنے ہی ہوتے ہیں۔ تقریباً دو ماہ کی سالانہ تعطیلات میں بھی بیشتر طلبہ کی اولین ترجیح اور خواہش یہ ہوتی ہے کہ وہ یہ ایام بھی کسی

''دورہ'' وغیرہ کے عنوان سے کسی مدرسے ہی میں گزاریں۔ یوں وہ تعلیم کے پورے عرصے کے دوران نہ صرف اپنے گاؤں، شہر اور معاشرے سے بلکہ اپنے خاندان تک سے کٹا رہتا ہے۔ (اسی لیے میں تو بیشتر طلبہ کو یہ مشورہ دیا کرتا ہوں کہ وہ تعطیلات اپنے گھر میں گزارنے کی کوشش کریں بلکہ کھیتی باڑی، کاروبار وغیرہ میں والدین کے کام میں کچھ ہاتھ بھی بٹائیں)۔ اوپر سے بعض اوقات جونہی ایک بچہ یا نوجوان دینی تعلیم کے حصول کا ارادہ کرتا ہے تو اس کے ذہن میں یہ بات بٹھا دی جاتی ہے کہ اب وہ چونکہ ''دنیادار'' سے ''دین دار'' ہونے جا رہا ہے، اس لیے اسے یہ سمجھنا چاہیے کہ وہ ''دنیا داری'' کے انتہائی گندے تالاب سے نکل کر ''دین داری'' کی انتہائی مقدس دنیا کی طرف جا رہا ہے، اب پچھلی دنیا سے اس کا کوئی واسطہ اور لینا دینا نہیں ہے۔ اگر کبھی اس نے پیچھے مڑ کر دیکھنا بھی ہے تو ان ''دنیا دار'' اور ''گنہگار'' لوگوں کو ''ٹھیک'' کرنے کے لیے۔ اس طرح اس میں اپنی سوسائٹی میں گھلنے ملنے اور سماج کی فکرمندیوں، غموں اور خوشیوں کا حصہ بننے، اپنے معاشرے اور ملک کے مسائل کو اپنے مسائل سمجھنے کا داعیہ پیدا نہیں ہو پاتا۔ اس طرح سے اس کی اور اس جیسے کچھ اور لوگوں کی ایک بالکل الگ ذہنی دنیا آباد ہوتی ہے جس سے باہر نکلنا وہ گوارا نہیں کرتا اور یہ صورت حال اس کے گاؤں کی سطح سے لے کر ملکی اور عالمی مسائل تک ہوتی ہے۔ فرض کریں، کبھی ملک میں عام انتخابات ہونے والے ہوں جس کے نتائج ملک کی سیاسی، معاشی اور بین الاقوامی تعلقات وغیرہ کے حوالہ سے فیصلہ کن اور گہرے دور رس اثرات مرتب کرنے والے ہوں، اتفاق سے انہی انتخابات میں کسی ایک آدھ نشست پر کسی دینی جماعت کے کوئی راہ نما بھی امیدوار ہوں اور وہاں کسی قدر فرقہ وارانہ نوعیت کا انتخابی معرکہ بپا ہو، ایسے ماحول میں آپ پورے ملک کے مدارس کا دورہ کر کے اور ان میں زیر تعلیم طلبہ کی الیکشن میں دلچسپیوں کے رخ کا جائزہ لے کر دیکھ لیں کہ ان میں سے کتنے لوگ اس پر بحث کر رہے ہیں کہ بحیثیت مجموعی کون سی جماعت کے برسر اقتدار آنے کی صورت میں ملک کے اندرونی و بیرونی معاملات پر کیا مثبت یا منفی اثرات ہوں گے اور ملکی پالیسیاں کیا رخ اختیار کریں گی، اور ان طلبہ میں کتنے ایسے ہوں گے جن کی ذہنی سوئی اسی ایک انتخابی نشست پر اٹکی ہوئی ہوگی جس کے بظاہر ملک کی عمومی صورت حال پر کوئی خاص اثرات مرتب ہونے والے نہیں ہوں گے۔ حاصل یہ کہ چھوٹے سے چھوٹے دائرے سے لے کر وسیع سے وسیع تر سطح پر دیکھیں تو ہمارے ان مدارس کے اندر تعلیم حاصل کرنے والوں میں من انفسھم جیسے اہم نبیوں والے وصف کی جھلک بہت کم نظر آئے گی۔ دینی مدارس کے ذمہ داران کو اس صورت حال کے اسباب کا تجزیہ کر کے اس سے نکلنے کی کوئی صورت ضرور نکالنی چاہیے۔

علماء کرام کی جدید طبقے کے ساتھ ہم آہنگی بھی ایک حد تک اسی صورت حال کا شاخسانہ ہے۔ علماء کرام اور جدید طبقے کے تعلقات کی جب ہم بات کرتے ہیں تو ''جدید طبقے'' میں کئی قسم کے لوگوں کو شامل کیا جا سکتا ہے۔ ایک وہ لوگ ہیں جو سرے سے مسلمان ہی نہیں ہیں۔ ایک وہ لوگ ہیں جو مسلمان ہونے کے باوجود اپنے کام اور شعبے میں ایسے منہمک ہیں کہ دین کی تشریح و تعبیر یا مسلم امہ کے عمومی مسائل سے انہیں کچھ لینا دینا نہیں ہوتا۔ کچھ حضرات ایسے ہیں جنہوں نے باقاعدہ طور پر دینی مدارس کے نظام میں تعلیم نہیں پائی ہوتی یا اس میں تعلیم پانے کے باوجود ان کے فکری منہج

سے وابستہ نہیں رہے ہوتے، تاہم دینی علوم ان کی محنتوں کا محور ہوتے ہیں لیکن دین کی تفہیم وتعبیر میں ان کا نقطہ نظر دینی مدارس کے حضرات سے مختلف ہوتا ہے۔ بعض حضرات ایسے بھی ہیں جو دینی علوم میں نہ تو مہارت کا دعویٰ کر سکتے ہیں اور نہ ہی ان میں اپنی آرا رکھتے اور ان کا اظہار کرتے ہیں، البتہ مسلم امت کو بحیثیت مجموعی درپیش مسائل اور چیلنجز کے بارے میں وہ سوچتے بھی ہیں اور ان ایشوز پر اپنی رائے بھی رکھتے ہیں اور بسا اوقات ان کے پیش کردہ حل اور تجاویز دینی مدارس کے علماء کی سوچ اور فکر سے مختلف ہوتی ہیں۔ اس وقت بنیادی طور پر ہم موخر الذکر دو طبقات کے ساتھ علماء کرام کے تعلقات کے حوالے سے بات کرنا چاہتے ہیں۔

یہ بات تو کافی حد تک درست ہے کہ ان طبقات اور علماء کرام میں ہم آہنگی کا فقدان ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ ہم آہنگی پیدا کرنے کا مطلب کیا ہے؟ ہم آہنگی سے مراد یہ تو ہو نہیں سکتا کہ ہر ہر ایشو پر سب کی رائے بالکل ایک ہو۔ ایسا ہونا نظام قدرت کے خلاف ہونے کے ساتھ تنوع سے پیدا ہونے والے حسن اور اختلاف رائے سے پیدا ہونے والے متبادل راستوں سے ہاتھ دھونے کا بھی باعث ہوگا۔ ہم آہنگی سے مراد یہ ہے کہ ایک دوسرے کے ساتھ اختلاف تو ہو مخالفت نہ ہو، سب ایک دوسرے کے نقطہ نظر کو سننے اور گوارا کرنے کے لیے تیار ہوں۔

اس سلسلے میں سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ ان تمام طبقات کو اس بات کا بھرپور ادراک ہونا چاہیے کہ ان کے تجویز کردہ راستے اگرچہ ایک دوسرے سے مختلف ہو سکتے ہیں، لیکن منزل سب کی ایک ہے۔ منزل ایک ہونے کا ادراک اپنے بارے میں بھی ہو اور دوسروں کے بارے میں۔ اپنے بارے میں اس معنی میں کہ منزل سے نظر ہٹ جانے کی وجہ سے اپنے تجویز کردہ راستے ہی کو منزل سمجھنے کی غلطی نہ ہو، اور دوسروں کے بارے میں اس معنی میں کہ ان کے بارے میں محض اپنے حریف ہونے کا تصور نہ ہو بلکہ ایک معنی میں ہم سفر ہونے یا ہم منزل ہونے کا ادراک بھی ہو اور ان طبقات سے ان کا فرق ملحوظ رہے جن کی منزل ہی بالکل الگ ہے۔ اس ادراک اور استحضار کی ذمہ داری صرف ایک خاص طبقے پر نہیں ڈالی جا سکتی، بلکہ یہ گزارش ان تمام طبقات سے کرنی ہوگی جن کے درمیان ہم آہنگی پیدا کرنا مقصود ہے۔

دوسری بات اس سلسلے میں قابل گزارش یہ ہے کہ ہر طبقے کو چاہیے کہ وہ دوسرے طبقے سے ربط وتعلق، ان کی بات سننے اور اپنی بات سنانے اور ایک دوسرے کی بات پر سنجیدگی سے غور کرنے کو خود اپنی، اپنے مشن اور اپنے مقاصد کی ضرورت سمجھے۔ دو وجہ سے، ایک تو اس لیے کہ میں دیانت داری سے اگر ایک نقطہ نظر یا ایک تجویز کو درست سمجھتا ہوں اور میری یہ بھی دیانت دارانہ رائے ہے کہ دوسرا شخص بھی میری بات کو قبول کر لے تو اچھا ہوگا، تو میں اس بات کا ایک طرح سے داعی بن گیا ہوں۔ اس لیے دعوتی رویہ اور انداز اپنانا میرے اپنے مقصد کی ضرورت ہے، اور جیسا کہ پہلے عرض کیا گیا، داعی کا کام تبشیر ہے، تنفیر اس مقصد کے لیے مضر ہے۔ داعی کا کام تقاضا کرتا ہے کہ وہ خود بھی دوسروں کے قریب ہو اور دوسروں کو اپنے قریب کرے۔ اگر میں کسی کی بات سننے ہی کا روادار نہیں ہوں گا تو اس کے میرے دعوتی مقاصد پر منفی اثرات مرتب ہوں گے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ جن طبقات کی ہم بات کر رہے ہیں، ان کی منزل اور بنیادی مقاصد ایک ہیں۔ اپنے مقصد اور

اپنی منزل سے سچی لگن کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ وہ اس کے لیے بہتر سے بہتر راستے اور موثر سے موثر طریق کار کے لیے متلاشی رہے۔ اپنے مقاصد سے سچی لگن رکھنے والا کبھی یہ نہیں کہہ سکتا کہ میں نے اس حصول کے لیے جو کچھ سوچا اور کیا ہے، وہی کافی ہے۔ اگر کسی اور کے ہاں اسے کوئی ایسی چیز ملے جو اسے مقصد کے قریب کر سکتی ہو تو وہ لازماً اس طرف توجہ دے گا اور اس سے محض اس وجہ سے منہ نہیں پھیرے گا کہ وہ بات ہمارے لوگوں کی نہیں ہے۔

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ دانائی کی بات مومن کی گم شدہ متاع ہے، جہاں سے بھی اسے ملے وہ اس کا حق دار ہے۔ اس حدیث مبارک میں دراصل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے انسانی معاشروں کے ایک دوسرے سے استفادے میں حائل ایک بہت بڑی نفسیاتی رکاوٹ کو دور فرمایا ہے۔ عموماً ہوتا یہ ہے کہ اگر اچھی بات اپنے کسی حریف اور مد مقابل کی طرف سے سامنے آئے تو اسے قبول کرنے میں انسان کی انا رکاوٹ بن جاتی ہے۔ وہ یہ سوچتا ہے کہ میں اس کی بات لے کر ایک طرح سے اس کے زیر احسان ہو جاؤں گا اور اس کی چیز استعمال کرنے والا بن جاؤں گا۔ یہ تصور اس کے دل میں اس کے استعمال کے بارے میں خاص قسم کی ہچکچاہٹ پیدا کرتا ہے۔ اگر میرے پاس اپنی گھڑی نہیں ہے اور کوئی دوسرا شخص کہہ دیتا ہے کہ میری گھڑی تم باندھ لو اور اپنے استعمال میں لے آؤ تو فطری بات ہے کہ مجھے اپنی کمتری کا ایک خاص قسم کا احساس ہوگا کہ میں فلاں کی چیز استعمال کر رہا ہوں، لیکن اگر مجھے یہ بتا دیا جائے کہ یہ چیز ہے ہی تمہاری، یا اس پر تمہارا بھی اتنا ہی حق بنتا ہے جتنا دوسرے کا تو ظاہر ہے کہ میری یہ خاص قسم کی ہچکچاہٹ ختم ہو جائے گی۔

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث مبارک میں اسی دکھتی ہوئی رگ پر ہاتھ رکھ کر مسئلے کو جڑ سے پکڑا ہے۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم مومن کو یہ نہیں بتا رہے کہ دانائی کی بات کسی سے اگر ملتی ہے تو وہ ہے تو اسی کی مگر تم اسے لے لو، بلکہ آپ یہ فرما رہے ہیں کہ وہ تمہاری ہے، اس لیے اس کے لینے میں تمہیں کسی قسم کی ہچکچاہٹ نہیں ہونی چاہیے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ دانائی کی کوئی بھی بات ہو انسان زیادہ سے زیادہ اسے دریافت کرتا ہے اس کا خالق نہیں ہوتا، اسے پیدا کرنے والے کی ذات اللہ تعالیٰ کی ہے اور اللہ تعالیٰ نے اسے خاص فرد یا خاص قوم کے لیے نہیں بلکہ پوری انسانیت کے لیے پیدا کیا ہے، اس لیے اسے دریافت کرنے والے کو اس دریافت کا کریڈٹ اور صلہ تو ضرور ملنا چاہیے، لیکن اگر یہ سمجھ لیا جائے کہ یہ دانائی ہے ہی اس دریافت کرنے والی کی، کوئی اور اگر اس سے فائدہ اٹھائے گا تو دوسرے کی چیز سے مستفید ہو کر اس کے مقابلے میں کم تر ہو جائے گا تو یہ غلط فہمی ہوگی۔ اس لیے کہ خالق کائنات نے یہ چیز جن کے لیے بنائی ہے، ان میں صرف اس کو دریافت کرنے والا ہی نہیں، استعمال کرنے والا بھی شامل ہے۔ حاصل یہ کہ مذکورہ بالا قدیم وجدید طبقات کو ایک دوسرے کی بات سننے کا تسلسل جاری رکھنا چاہیے، اپنی ضرورت سمجھ کر کہ ہو سکتا ہے کہ ہماری اپنی متاع دوسرے کے پاس موجود ہو اور اب تک ہم اسے حاصل نہ کر سکے ہوں، یہ ضرورت دونوں طبقوں کی ہے۔ طبقہ علما دیگر طبقات سے بہت کچھ حاصل کر سکتا ہے اور دیگر طبقات کے سیکھنے کے لیے طبقات علماء کے پاس بھی بہت کچھ موجود ہو سکتا ہے۔

یہاں دینی مدارس کے حلقوں کے دو معروف بزرگوں کی مثالیں ذکر کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ ان میں ایک تو

مولانا محمد قاسم نانوتویؒ کی شخصیت ہے جنہیں عموماً بانی دارالعلوم دیوبند کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے۔ مولانا مناظر احسن گیلانیؒ نے سوانح قاسمی میں دارالعلوم دیوبند کے جلسہ دستار بندی کے موقع پر دیا گیا مولانا نانوتوی کا ایک خطبہ نقل کیا ہے جس میں انہوں نے اس بات کا اظہار فرمایا ہے کہ ہم نے اپنا نصاب اس انداز سے تشکیل دیا ہے کہ یہاں سے فارغ التحصیل ہونے کے بعد طالب علم عصری تعلیمی اداروں کا رخ بھی کر سکے۔ دوسری مثال شیخ الہند مولانا محمود حسن دیوبندیؒ کی زندگی کا وہ آخری خطبہ صدارت ہے جو ان کی طرف سے جامعہ ملیہ کے افتتاحی جلسے میں پڑھا گیا تھا۔ اس میں انہوں نے کھل کر اس بات کا اظہار فرمایا ہے کہ جب انہوں نے محسوس کیا کہ جس درد اور فکر کو وہ اٹھائے پھر رہے ہیں، اس میں ان کے ہمنوا بننے والے کالجز اور یونیورسٹیز کی لائن میں زیادہ لوگ مل سکتے ہیں تو انہیں خیال ہوا کہ ایک قدم اس طرف بھی بڑھا کر دیکھ لیا جائے۔ ان دو مثالوں سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ دینی مدارس کی لائن کے بزرگوں کے پیش نظر یہ بات نہیں تھی کہ وہ باقی طبقات زندگی سے کٹی ہوئی کوئی مخلوق تیار کریں جو کسی اور کے قریب جانے یا کسی کو اپنے قریب کرنے کے لیے تیار نہ ہو۔

تیسری گزارش میں یہاں پر یہ کرنا چاہوں گا کہ ایک دوسرے کی بات سننے اور سنانے کے نتیجے میں جہاں بعض باتوں پر اتفاق رائے ہوسکتا ہے، کئی مشترکہ ومتفقہ نکات اور پہلو سامنے آ سکتے ہیں یا ایک طبقے کے لوگ دوسرے طبقے کے بعض لوگوں کی کسی بات سے متفق ہو سکتے ہیں، وہیں ایک دوسرے کے نقطہ نظر سے اختلاف بھی ہوسکتا ہے اور اس اختلاف کا اظہار بھی ہوسکتا ہے۔ اتفاق ہو یا اختلاف رائے دونوں کے فوائد ناقابل انکار ہیں، لیکن ماضی میں ایک دوسرے طبقے کے ساتھ تخاطب میں دونوں طرف سے بعض ایسی غلطیاں بھی سرزد ہوئی ہیں جو ایک دوسرے کے قریب ہونے یا کم از کم ایک دوسرے کی بات پر سنجیدہ غور کرنے کی راہ میں حائل ہوگئی ہیں۔ بہت سی جگہوں پر اندازِ بیان حریفانہ ہوگیا ہے جو کہ ظاہر ہے کہ ایک ہی منزل کے راہیوں کے شایان شان نہیں ہے۔ بعض اوقات اندازِ تخاطب میں چبھن یا ایک دوسرے کی تحقیر بھی پیدا ہوگئی۔ مثلاً ایک طبقے کے بعض لوگوں کو کسی قدر استہزا کے انداز میں حالاتِ زمانہ سے ناواقف قرار دیا گیا، دوسرے طبقے کی طرف سے جواب میں پہلے کی نیت یا اسلام سے اس کے لگاؤ ہی پر شک کا اظہار کر دیا گیا، بعض حالات میں ایک دوسرے کی کسی موضوع پر رائے زنی کی اہلیت یا استحقاق ہی کو چیلنج کر دیا گیا جس سے حریفانہ کشمکش میں اضافہ ہوا۔ حقیقت یہ ہے کہ دونوں طرف سے ہی اس طرح کے انداز خطاب نے دوریاں اور بدگمانیاں پیدا کرنے میں کردار ادا کیا ہے، اگرچہ دونوں طرف سے استثناءات بھی کم نہیں ہیں۔ اس سلسلے میں مزید احتیاط کی ضرورت ہے، اس لیے کہ اس طرح کے اختلافی امور پر بات یا تو مباحثے کے لیے ہوتی ہے یا دوسرے شخص کو اپنی بات کا قائل کرنے اور اسے دعوت دینے کے لیے۔ مذکورہ لب ولہجہ دونوں مقاصد کے منافی ہے، خاص طور پر ایک دوسرے کی نیت پر حملہ کرنے یا دوسرے فریق کی اس موضوع پر بات کرنے کی اہلیت ہی کو جلدی سے چیلنج کر دینے کا انداز مطلوبہ نتائج کے لیے بہت نقصان دہ ہوتا ہے۔

ہمارے ایک استاذ حضرت مولانا عبد المجید انور صاحبؒ اپنا ایک لطیفہ نما واقعہ سنایا کرتے تھے کہ ایک دفعہ وہ کہیں

سفر کے لیے ویگنوں کے اڈے پر گئے۔ جیسا کہ ہوتا ہے، مختلف ویگنوں اور بسوں والے ان کے پیچھے ہو گئے، کہاں جانا ہے، فلاں جگہ جانے کے لیے فلاں قسم کی سواری بالکل تیار ہے۔ ہر کوئی اپنی گاری کی طرف بلا رہا ہے، مولانا ان کی صداؤں کو نظر انداز کرتے تشریف لے جا رہے ہیں۔ اتنے میں ایک کنڈکٹر ان کے ہاتھ سے بیگ کھینچتے ہوئے اپنی گاڑی کی طرف لے جانے کی کوشش کرتا ہے۔ مولانا اپنے بیگ پر اپنی گرفت مضبوط کرتے ہوئے اس سے کہتے ہیں کہ مجھے معلوم ہے کہاں جانا ہے اور کون سی گاڑی پر بیٹھنا ہے۔ وہ کارندہ مایوس ہو کر یہ کہتے ہوئے پیچھے ہٹ جاتا ہے: ''تسیں مولویاں نے ہی ملک دا بیڑا غرق کیتا اے'' (تم مولویوں نے ہی ملک کا بیڑا غرق کیا ہوا ہے)۔ مولانا فرماتے تھے کہ چونکہ میں اس کی گاڑی میں نہیں بیٹھا، اس لیے صرف میں نہیں، میرے جیسے سارے مولوی ہی ملک کا بیڑا غرق کرنے کے ذمہ دار ہو گئے۔ سوچنے کی بات یہ ہے کہ کہیں ایسا تو نہیں ہم نے اپنی اپنی ویگنیں اور بسیں بنائی ہوئی ہیں اور جو ہماری بس میں نہ بیٹھے وہ ملک وملت کا غدار ہے، وہ اس قابل نہیں کہ اس کی بات بھی سنی جائے۔

جس طرح میاں بیوی کے درمیان مزاج کی ہم آہنگی کا فقدان ہو تو بھی ایک چیز ایسی ہوتی ہے جو انہیں ایک دوسرے کے قریب رکھتی اور بنا کر رکھنے پر مجبور کرتی ہے، اور وہ چیز ہے ان کی اولاد۔ اس لیے کہ ان کی بہبود دونوں کا مشترکہ مسئلہ اور خواہش ہے، دونوں کا ان کے ساتھ لگاؤ بھی یکساں نوعیت کا ہے۔ جتنا ان کا اولاد کی طرف دھیان رہے گا، اتنا ہی ان کے باہمی اختلاف اور تنازعے میں کمی آئے گی اور جتنی یہ نظروں سے اوجھل ہو گی، اتنی ہی ان کی باہمی کش مکش اپنے اثرات زیادہ دکھائے گی۔ جن طبقوں کی یہاں ہم بات کر رہے ہیں، ان کا معاملہ بھی کچھ ایسا ہی ہے۔ یہاں بھی ایک چیز ایسی ہے جس کی طرف زیادہ توجہ کرنے سے ان دونوں میں قرب بڑھ سکتا ہے، اور وہ ہے امت کی مجموعی مشکلات و مسائل، اسے درپیش چیلنجز اور عام لوگوں کو دین پر عمل کے سلسلے میں پیش آنے والی دشواریاں۔ ان کی طرف توجہ مبذول ہونے کے لیے عملی اور زمینی حقیقتوں کا ادراک ضروری ہے۔ بعض اوقات دونوں طبقوں میں نظری قسم کی بحثیں زیادہ ہوتی ہیں جو انہیں ایک دوسرے سے زیادہ دور لے جاتی ہیں۔ اگر ان نظری بحثوں کے ساتھ عملی حقائق و واقعات اور لوگوں کی مشکلات، کسی خاص پالیسی، قانون یا حکم کے ان کی زندگی پر مرتب ہونے والے اثرات پر بھی نظر ہو تو یہ چیز ان کے درمیان فاصلے اسی طرح کم کر سکتی ہے جیسے اولاد میاں بیوی کے درمیان۔

اس سلسلے میں ہم یہاں مثال دے سکتے ہیں عائلی قوانین پر پچھلی صدی کے پچاس کے عشرے میں شروع ہونے والی بحث کی جس نے اپنی بحثوں کو نظریاتی چیزوں تک ہی محدود رکھا، کسی نے بھی بالتفصیل عملی حقائق معلوم کرنے اور یہ جاننے کی کوشش نہیں کی کہ کس طرح کے قانون یا حکم سے لوگوں پر کیا اثرات مرتب ہوں گے۔ بالخصوص عورتوں اور بچوں پر کس صورت پر کیا بیتے گی۔ حکومت کے مقرر کردہ عائلی کمیشن رپورٹ میں قرآن کی تشریح وتعبیر کے لیے نئے اجتہاد کی ضرورت جیسی عمومی بحثوں پر کئی صفحات موجود ہیں، لیکن حیرت کی بات ہے کہ زیر بحث خاندانی مسائل میں امر واقعہ کیا ہے؟ کس مسئلے میں کیا ہو رہا ہے؟ اور اس پر کیا اثرات مرتب ہوتے ہیں؟ اس بارے میں اعداد وشمار اور معلومات اس رپورٹ میں موجود ہی نہیں اور نہ ہی انہیں اکٹھا کرنے اور میدانی تحقیق (فیلڈ ورک) کرانے کی کوئی

ضرورت محسوس کی گئی۔ جب تک معاشرے کے بارے میں جس پر مجوزہ قوانین لاگو ہونے ہیں، درست معلومات موجود نہیں ہوں گی، تب تک یہ فیصلہ کیسے کیا جا سکے گا کہ جو کچھ تجویز کیا جا رہا ہے، اس سے مطلوبہ نتائج برآمد ہوں گے۔

مزید حیرت کی بات یہ ہے کہ آج تک ان مسئلوں پر بحث کسی نہ کسی سطح پر جاری ہے اور اس میں ایک فریق دوسرے کو یہ الزام دے رہا ہے کہ وہ معاشرے کو پیچھے کی طرف لے جانا چاہتا ہے اور دوسرا پہلے کو یہ الزام کہ وہ مطلوبہ رفتار سے زیادہ تیزی کے ساتھ آگے کی طرف بڑھ رہا ہے اور یہ کہ یہ تیز رفتاری خطرناک ہو سکتی ہے، لیکن معاشرے میں کیا ہو رہا ہے، کن کن علاقوں میں کتنے فیصد بچپن کے نکاح ہو رہے ہیں؟ ان کے محرکات اور عوامل کیا ہوتے ہیں؟ ان میں کتنے نکاحوں میں رخصتی تک نوبت پہنچتی ہے اور کتنوں میں رخصتی سے پہلے ہی پیچیدگیاں پیدا ہو جاتی ہیں؟ رخصتی ہو جانے کے بعد ان میں کتنے فیصد نکاح کامیاب ثابت ہوتے ہیں؟ یا مثلاً ہماری عورتیں خلع یا فسخِ نکاح کا دعویٰ لے کر عدالتوں میں آتی ہیں، اس کی وجوہات عموماً کیا ہوتی ہیں؟ وکیل کے تیار کیے ہوئے کیس اور حقیقی وجوہات میں کتنی یکسانیت ہوتی ہے؟ کتنے فیصد مقدمات میں واقعی بیوی اپنے خاوند سے علیحدگی چاہتی ہوتی ہے اور کتنے فیصد کیسوں میں وہ اپنے خاندان کی انا کی بھینٹ چڑھ کر دباؤ کے تحت عدالت میں بیان دے رہی ہوتی ہے؟ میاں بیوی کے درمیان تفریق کے بعد کیا ہوتا ہے اور کسے کس طرح کے مسائل کا سامنا ہوتا ہے؟ اس طرح کے بے شمار سوالات ہیں جن کے بارے میں قابل اعتماد اعداد و شمار دستیاب نہیں ہیں، حالانکہ آج شماریات کا دور ہے، ہر کامیاب پالیسی کے پیچھے میدانی تحقیق (field research)، مصدقہ سروے اور اعداد و شمار ہوتے ہیں۔ حیرت کی بات یہ ہے کہ جدت پسندی کا دعویٰ کرنے والوں کو بھی اس طرح کے مسائل میں امرِ واقعہ جاننے اور اس کے لیے سائنٹیفک انداز اپنانے کی ضرورت محسوس نہیں ہوئی۔ حکومتی وسائل کے ساتھ اسلام پر کام کرنے والے اداروں نے اس طرح کا کام کروانے کی غالباً کبھی ضرورت محسوس نہیں کی جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ جدید دینی موضوعات پر ہماری بحثوں اور تحقیقات کی نوعیت نظری زیادہ اور عملی کم ہے، حالانکہ سائنسی انداز سے سامنے لائے جانے والے حقائق کا نہ تو انکار ممکن ہوتا ہے اور نہ کوئی اس سے صرف نظر کر سکتا ہے، ہم عملی صورت حال اور جیتی جاگتی زندگی سے جتنا متعلق ہوں گے، اتنا ہی ایک دوسرے کے قریب ہوں گے۔

بہرحال، ہم آہنگی کی اساس یہی ہے کہ ایک دوسرے کی بات کو سنا اور سنایا جائے، اس پر غور کیا جائے۔ الحمدللہ آج کی صورت حال گزشتہ ایک آدھ عشرے کے مقابلے میں خاصی بہتر ہے۔ کئی ایسے فورم موجود ہیں جہاں دونوں طبقے کے لوگ اکٹھے ہوتے اور ایک دوسرے کی بات سنتے ہیں اور ایسے ہر پروگرام کے بعد ہر طبقے کے شرکا اس کی افادیت اور اس طرح کے پروگرام مزید ہونے کی ضرورت کا اعتراف کرتے ہیں۔ ''سرسٹ'' بھی اسی نوعیت کی اچھی کوشش ہے، دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اسے زیادہ سے زیادہ بار آور بنائیں۔ آمین۔

وآخر دعوانا ان الحمدللہ رب العالمین۔

(بشکریہ مجلّہ ''سائنس ریلیجین ڈسکورس'' ۲۰۱۰ء)

مولانا مفتی محمد زاہد*

کیا اب اسلام جیت نہیں سکتا؟

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ بات کا آغاز دو جلیل القدر علما کے واقعات سے کیا جائے۔ پہلا واقعہ مفتی الٰہی بخش کاندھلویؒ کا ہے۔ مفتی الٰہی بخش کاندھلویؒ اپنے وقت کے جلیل القدر علما اور باکمال اولیا میں سے ہیں۔ تبلیغی جماعت کے بانی حضرت مولانا محمد الیاس کے خاندان کے معروف بزرگوں میں سے ہیں۔ تقویٰ و پرہیز گاری اور تواضع وغیرہ میں ان کے عجیب وغریب واقعات نقل کیے گئے ہیں۔ ان کے زمانے میں کاندھلہ کے ایک قطعۂ زمین کے بارے میں مسلمانوں اور ہندوؤں کے درمیان اختلاف پیدا ہو گیا۔ مسلمانوں کا دعویٰ تھا کہ یہ جگہ ہماری ہے اور وہ شاید وہاں مسجد بنانا چاہتے تھے اور ہندو دعوے دار تھے کہ یہ جگہ ہماری ہے، وہ وہاں مندر بنانا چاہتے تھے۔ ایسے موقع پر جھگڑا محض زمین کا نہیں رہتا بلکہ ایمان وکفر کا مسئلہ بن جایا کرتا ہے۔ انگریزوں کا زمانہ تھا، مقدمہ عدالت میں چلا گیا۔ انگریز جج نے کہا کہ بہتر ہے کہ تم لوگ باہمی رضامندی سے مصالحت کی کوئی شکل نکال لو۔ اس پر ہندوؤں نے کہا کہ ہم عدالت کو مسلمانوں کے ایک عالمِ دین کا نام پیش کر دیں گے، عدالت ان کی گواہی سن لے، اس کے جو مطابق جو فیصلہ ہوگا ہمیں منظور ہے۔ چونکہ بات مسلمانوں ہی کے ایک عالم پر آ کر ختم ہو رہی تھی، اس لیے مسلمانوں نے بھی اس پیش کش کو بخوشی قبول کر لیا، بلکہ ان کا خیال ہوگا کہ سمجھو، اب ہمارے حق میں فیصلہ ہو گیا۔ ہندوؤں نے جج کو مفتی الٰہی بخش کاندھلویؒ کا نام پیش کر دیا۔ بظاہر یہ بات مسلمانوں کے لیے اطمینان کا باعث تھی کہ اتنے بڑے عالم اور اتنے نیک شخص مسلمانوں اور کفار یا مسجد اور مندر کے اس طرح کے مسئلے میں ''اسلامی حمیت'' کے خلاف بات کیسے کر سکتے ہیں۔

مفتی الٰہی بخشؒ کو عدالت میں طلب کیا گیا۔ مفتی صاحب اپنی انتہائی سادہ وضع کے ساتھ انگریز حاکم کے سامنے کھڑے ہیں۔ ابتدائی تکنیکی اور تعارفی نوعیت کے سوالات کے بعد جج نے پوچھا کہ فلاں جگہ کے بارے میں آپ کیا جانتے ہیں کہ وہ کس کی ہے۔ مسلمانوں، کئی ہندوؤں اور جج کی حیرت کی انتہا نہ رہی جب مفتی صاحب کے منہ سے بلا تکلف یہ الفاظ نکل رہے تھے کہ میرے علم کے مطابق یہ جگہ ہندوؤں کی ہے، وہ اس پر جو چاہیں بنا سکتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ طے شدہ معاملے کے مطابق جج کو ہندوؤں ہی کے حق میں فیصلہ کرنا پڑا۔ مسلمان بھی چونکہ مفتی صاحب کی گواہی پر اتفاق کر چکے تھے، اس لیے ان کے سامنے بھی فیصلہ ماننے کے علاوہ کوئی راستہ نہیں تھا۔ مولانا ابوالحسن علی ندویؒ نے اس

* شیخ الحدیث جامعہ امدادیہ، فیصل آباد۔ zahidimdadia@yahoo.com

واقعہ پر یہ دلچسپ تبصرہ بھی نقل کیا ہے کہ اس مقدمے میں مسلمان اگرچہ ہار گئے، لیکن اسلام جیت گیا اور اس کے نتیجے میں کئی ہندو مسلمان ہو گئے۔ یہ ٹھیک ہے کہ اس فیصلہ کی رو سے مسلمان وہ جگہ حاصل نہ کر سکے، لیکن اسلام کی یہ جیت کوئی معمولی واقعہ نہیں ہے۔ مسلمان اگرچہ زمین پر وہ جگہ حاصل نہ کر سکے، لیکن نہ معلوم کتنے دلوں میں اسلام کے لیے جگہ حاصل کر لی جس کی قدر و قیمت قطعۂ زمین سے کسی بھی لحاظ سے کم نہیں ہے۔ اگر اس واقعے میں محض مسلمانوں کی جیت ہوتی تو اس معاملے کا تاریخ میں ہمیں کوئی تذکرہ ہی نہ ملتا کیونکہ اس نوعیت کے تنازعات میں ایک فریق کی جیت اور دوسرے کی ہار تو معمول کا واقعہ ہوتا ہے۔ مسلمانوں کی بجائے اسلام ہی کی جیت نے اس واقعے کو زندہ جاوید بنا دیا۔ یہ واقعہ میں نے متعدد جگہوں پر پڑھا بھی ہے اور متعدد بزرگوں سے سنا بھی ہے۔ مولانا ابوالحسن علی ندویؒ نے بھی اپنی معروف عربی کتاب ''ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمین'' میں ص ۲۱۹ پر اس کا ذکر کیا ہے۔ مفتی الٰہی بخشؒ کوئی ماڈرن قسم کے مولوی نہیں تھے، بلکہ مولانا علی میاں نے اسی کتاب میں لکھا ہے کہ انہیں انگریز سے اتنی نفرت تھی کہ ان کی شکل دیکھنا گوارا نہیں کرتے تھے، چنانچہ انہوں نے مذکورہ گواہی بھی جج کی طرف پیٹھ کر کے دی تاکہ انگریز کا چہرہ نہ دیکھنا پڑے۔

اسی طرح کا ایک واقعہ اس سے بھی قریب زمانے کا ہے۔ یہ واقعہ قیامِ پاکستان سے کچھ عرصہ پہلے کا ہے۔ پانی پت میں ایک بڑے عالم تھے مولانا قاری محی الاسلام عثمانیؒ۔ قرآنِ کریم کی تعلیم میں مشہور پانی پتی سلسلہ جس کا فیض اب پوری دنیا میں پھیل چکا ہے، بھی انہی قاری محی الاسلامؒ کے اجل تلامذہ کا مرہونِ منت ہے۔ انگریز ہی کے دور میں ایک دفعہ پانی پت میں کسی غیر مسلم فرقے نے سورج غروب ہوتے ہی اپنی عبادت گاہوں میں گھنٹیاں بجانے کا سلسلہ شروع کر دیا۔ چونکہ اسی وقت مسلمان مغرب کی نماز ادا کر رہے ہوتے ہیں، اس لیے اس پر مسلمانوں میں اچھا خاصا اشتعال پیدا ہو گیا۔ خطرہ تھا کہ حالات کی کشیدگی کسی بڑے جھگڑے کا سبب بن جاتی۔ حکام کی مداخلت سے طے یہ ہوا کہ جتنی دیر مسلمانوں کو مغرب کی نماز کی ادائیگی میں لگتی ہے، سورج غروب ہونے کے اتنا وقت بعد تک غیر مسلم اپنے عبادت خانوں میں کوئی گھنٹیاں نہیں بجائیں گے، اس کے بعد وہ آزاد ہوں گے۔ اب یہ فیصلہ کیسے ہو کہ نمازِ مغرب کی ادائیگی میں مسلمانوں کو کتنا وقت لگتا ہے، اس کے لیے طے یہ ہوا کہ حاکمِ شہر خود مغرب کی نماز کے وقت کسی مسجد میں اپنی ٹیم لے کر جائے گا اور دیکھے گا کہ نماز کی ادائیگی میں کتنا وقت لگتا ہے۔ اس مقصد کے لیے اسی مسجد کا انتخاب ہوا جس میں قاری محی الاسلامؒ صاحب امامت فرماتے تھے۔ مسلمانوں کے کرتا دھرتا لوگ قاری صاحب کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا کہ مسئلہ مسلمانوں اور کفار کا ہے، ہم یہ چاہتے ہیں کہ کفار کو زیادہ دیر کے لیے گھنٹیاں بجانے سے منع کیا جائے۔ اس کا طریقہ یہ ہے کہ جس دن حکام مغرب کے وقت مسجد میں مشاہدے کے لیے آئیں، اس دن آپ مغرب کی نماز خلافِ معمول طویل فرما دیجیے۔ اس طرح سے ہمارا یہ مقصد حاصل ہو جائے گا۔ قاری صاحب نے جواب میں جو کچھ فرمایا، اس کا حاصل یہ تھا کہ اس دن میری نماز صرف نماز نہیں ہوگی بلکہ ایک شہادت بھی ہوگی اور شہادت اپنوں کے بارے میں ہو یا پرایوں کے، اس میں غلط بیانی یا ڈنڈی مارنے کی اسلام اجازت نہیں دیتا، اس لیے قاری صاحب نے اس تجویز کو رد کرتے ہوئے فرمایا کہ معمول کے مطابق مغرب کی نماز میں جتنی مسنون تلاوت میں کیا کرتا ہوں، اتنی ہی کروں گا، اس سے زیادہ نہیں۔ چنانچہ قاری صاحب نے عملاً ایسا ہی کیا، اس پر کئی مسلمانوں نے قاری صاحب کو برا بھلا

بھی کہا، اس لیے کہ ان کے مطابق ''اسلامی حمیت'' کا یہ لازمی تقاضا تھا کہ مسلمانوں اور غیر مسلموں کے اس جھگڑے میں غیر مسلموں کے خلاف اگر غلط بیانی اور جھوٹی گواہی کا ارتکاب بھی کرنا پڑے تو اس سے بھی گریز نہ کیا جائے۔

ویسے تو مسلمانوں کی تاریخ اس طرح کے سنہری واقعات سے بھری ہوئی ہے، قرونِ اولیٰ کے ایسے واقعات پر پورا مقالہ لکھا جا سکتا ہے جن سے پتا چلتا ہے کہ اس زمانے میں غیر مسلم اقلیتوں کے حقوق کی آواز کسی جدت پسند طبقے کی بجائے مسلمان علما اٹھایا کرتے تھے، لیکن ان دو واقعات کا ذکر اس لیے کیا کہ یہ واقعے قرونِ اولیٰ کے نہیں، بلکہ نسبتاً کافی قریب کے زمانے کے اور اس دور کے ہیں جو ہر اعتبار سے مسلمانوں کے انحطاط کا دور کہلاتا ہے۔ ان دونوں جلیل القدر بزرگانِ دین نے جو کچھ کیا، وہ اسلامی تعلیمات کا عین تقاضا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

''اے ایمان والو! تم اللہ کے لیے انصاف کی بات کی گواہی کے ساتھ کمر بستہ ہو جاؤ اور کسی قوم کی دشمنی تمہیں اس بات پر آمادہ نہ کرے کہ تم بے انصافی کرنے لگو۔ انصاف کرو، یہی خوفِ خداوندی کے زیادہ قریب ہے، اور اللہ سے ڈرتے رہو، یقیناً اللہ تعالیٰ تمہارے تمام کاموں سے باخبر ہے'' (المائدۃ:۸)

اسی سورت کے شروع میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

''اور کسی قوم کے ساتھ تمہاری یہ دشمنی کہ انہوں نے تمہیں مسجد حرام میں آنے سے روکا تھا، تمہیں اس پر آمادہ نہ کرے کہ تم زیادتی کرنے لگو اور تم نیکی اور تقوے میں ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کرو، گناہ اور ظلم میں تعاون نہ کرو'' (المائدہ:۲)

یہ بات یہاں خاص توجہ کی مستحق ہے کہ یہ بات اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے اندر ارشاد فرمائی ہے جس کا باقی حصہ شعائر اللہ کی تعظیم سے متعلق ہے جو کہ اسلامی حمیت کا اہم تقاضا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ ہر ایک کے لیے عدل کی بات کا اسلامی حمیت کے ساتھ خاص تعلق ہے۔ اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے مشہور مفسر ابن کثیرؒ نے ایک جملہ لکھا ہے: ''انصاف ہر ایک پر لازم ہے، ہر ایک کے لیے ہے اور ہر حالت میں ضروری ہے''۔ اوپر ذکر کردہ دونوں آیتوں میں دو دو مرتبہ تقوے کا ذکر ہے۔ قرآن وحدیث میں بے شمار جگہوں پر مسلمان کو اس بات کا پابند بنایا گیا ہے کہ وہ اپنے مسلمان بھائی کی مدد کرے، لیکن دو مواقع ایسے ہیں جو اس سے مستثنیٰ ہیں۔ ایک تو یہی عدل وانصاف کا موقع ہے۔ کسی مسلمان کی حمایت میں یا کسی بھی اور عنوان سے کسی غیر مسلم کے ساتھ کسی قسم کی ناانصافی کرنا کسی بھی حالت میں جائز نہیں ہے۔ دوسرا موقع عہد کی پاس داری کا ہے۔ قرآنِ کریم کی سورۂ انفال جس کا بنیادی موضوع ہی جہاد ہے، اس میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ''اگر (ہجرت نہ کرنے والے مسلمان) دین کی وجہ سے تم سے مدد طلب کریں تو تم پر ان کی مدد کرنا لازم ہے، سوائے اس صورت کے کہ یہ مدد کسی ایسی قوم کے خلاف ہو جس کا تمہارے ساتھ کوئی عہد ہوا ہے۔'' اسلامی حمیت، تقویٰ اور جہاد کے سیاق میں قرآن کریم اپنے ماننے والوں کو عدل اور اعلیٰ اخلاقی معیار کا پابند بنا رہا ہے۔ اگر اسلامی حمیت، شعائر اللہ، تقویٰ و پرہیزگاری اور جہاد جیسے عنوانات ہی ان قرآنی تعلیمات کی خلاف ورزی کا ذریعہ بن جائیں تو یہ ایک لمحۂ فکریہ ہی ہو سکتا ہے۔

آج کل وکلا، ڈاکٹرز، میڈیا والوں سمیت ہر شعبۂ زندگی میں ''پیٹی بھائیوں'' کی ہر قیمت پر اور ہر حالت میں

حمایت کرنے کی جس طرح کی وبا چلی ہوئی ہے، مذکورہ آیات اور واقعات ہمیں اس پر نظر ثانی کی دعوت دیتے ہیں۔ آج ہمارے ماحول میں صورتِ حال کچھ ایسی بن چکی ہے کہ کسی شعبۂ زندگی میں سانس لینے اور 'اِن' رہنے کے لیے یہ ضروری ہو گیا ہے کہ اگر اس شعبے کے حوالے سے مسئلہ بنے تو آپ ہر قیمت پر اس شعبے کے لوگوں کی ہی حمایت کریں، خواہ آپ اپنی دیانت دارانہ رائے کے مطابق اسے غلطی پر ہی کیوں نہ سمجھتے ہوں۔ آج ایک وکیل، وکیلوں میں، ایک ڈاکٹر، ڈاکٹروں میں، ایک میڈیا پرسن، میڈیا والوں میں اور ایک سیاست دان اپنی سیاسی پارٹی میں تب تک سرخ رو نہیں ہو سکتا جب تک نہ صرف یہ کہ وہ ہر جائز ناجائز بات میں اپنے طبقے کی حمایت نہ کرے بلکہ یہ ثابت نہ کرے کہ اس معاملے میں وہ ''مجاہد اعظم'' ہے۔ اس طرزِ عمل کو ہو سکتا ہے کئی لوگ خوبی سمجھتے ہوں لیکن اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات میں اسے ''عصبیت'' قرار دیا گیا ہے جو کہ احادیث کی روشنی میں انتہائی بدبودار چیز ہے۔

اس صورتِ حال کا افسوس ناک پہلو یہ ہے کہ یہ مرض بہت حد تک ہمارے دینی حلقوں میں بھی عام ہو گیا ہے۔ ہمارے ہاں اقلیتوں کے بعض لوگ ایسے مطالبات شروع کر دیتے ہیں جن کا کوئی بھی جواز نہیں بن رہا ہوتا، پھر اس اقلیت کے باقی لیڈروں کو بھی ''پیٹی بھائی'' ہونے کے ناطے اس کی حمایت کرنا پڑتی ہے، لیکن یہاں بات غیر مسلموں کی نہیں ہو رہی، ان کی ہو رہی ہے جو اللہ و رسول کو مانتے اور ان کے نام لیوا ہیں۔ اگر کسی معاملے میں کوئی مسلمان کسی غیر مسلم پر زیادتی کر رہا ہو تو اسلام اس بات کی قطعاً اجازت نہیں دیتا کہ محض مسلمان ہونے کی وجہ سے زیادتی کرنے والے شخص کی حمایت کی جائے۔ ہمارے ہاں مسلم غیر مسلم کی بات تو بہت دور کی ہے، خود مسلمانوں کے مختلف فرقوں اور گروہوں کے بارے میں یہ سوال سنجیدہ توجہ کا مستحق ہے کہ کیا ہمارے مذہبی رجحانات اور رویوں میں مفتی الٰہی بخش کاندھلویؒ اور قاری محی الاسلام عثمانیؒ کی جھلک نظر آتی ہے؟ کیا ہمارے ہاں ایسا ممکن ہے کہ کسی عالمِ دین کو اگر یہ شرح صدر ہو جائے کہ فلاں معاملے میں میرے فرقے کے لوگوں کی طرف سے زیادتی ہو رہی ہے تو وہ اپنی اس رائے کا اظہار کھل کر کر سکے؟ اب تک کی عمومی صورتِ حال کے مطابق تو اس کا جواب نفی میں ہوگا۔ اگر کہیں ہمیں ''مسلکی حمیت'' سے ہٹ کر کوئی بات کہنی پڑ بھی جائے اور حقائق و حالات اس پر مجبور کر دیں تو اس کے ساتھ چونکہ، چنانچہ اور لیکن وغیرہ کے اتنے سابقے اور لاحقے لگے ہوتے ہیں کہ اصل بات انھی کے اندر کہیں چھپ جاتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ''پیٹی بھائی'' کی حمایت اور عصبیت پر مبنی عام بھیڑ چال کی رَو میں دینی مقتدا بھی بہہ گئے ہیں۔ آج بھی اگر ہر مکتبِ فکر میں ایک مناسب تعداد مفتی الٰہی بخشؒ اور قاری محی الاسلامؒ جیسے حضرات کی پیدا ہو جائے تو ہم اسلام کو جیتتا ہوا دیکھ سکتے ہیں۔ کیا دینی غیرت و حمیت سے سرشار ہمارے دینی حلقے اسلام کی جیت کو حاصل کرنے کے اس راستے پر سنجیدگی سے غور فرمائیں گے؟

میں نے اپنے ہاں ایک خطاب میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیثِ مبارک کا ذکر کیا جس کا حاصل یہ ہے کہ آقا صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جس شخص نے کسی عہد والے غیر مسلم (جس میں غیر مسلم اقلیتوں کے سارے لوگ شامل ہیں) پر کوئی زیادتی کی، اس پر اس کی ہمت سے زیادہ بوجھ ڈالا، اس کا حق دینے میں کوئی کمی کوتاہی کی یا اس کی دلی رضامندی کے بغیر اس کی کوئی چیز لے لی تو قیامت کے دن اس غیر مسلم کی طرف سے مقدمہ میں خود لڑوں گا۔

(ابوداود) اندازہ لگائیے، جس شخص کے مقابلے میں مقدمہ لڑنے کے لیے اللہ کی بارگاہ میں اللہ کے نبی کھڑے ہوں گے، اس کا کیا بنے گا۔ اقلیتوں کے حق کو زیادہ اہمیت اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس لیے دی ہے کہ وہ خود کو بعض اوقات مجبور اور بے بس محسوس کر سکتے ہیں۔ یہ میرے نبی کی عظمت ہی کا ایک پہلو ہے کہ وہ قیامت کے دن بھی مجبوروں اور مظلوموں کے ساتھ ہوں گے۔ میری بات سے حوصلہ پا کر یہی حدیث ایک نوجوان عالم نے اپنے ہاں جمعے کے بیان میں ذکر کی۔ ممکن ہے بعض لوگوں کو ایسی حدیثوں کا ذکر کرنا اسلامی حمیت کے معیار سے کم تر معلوم ہوا ہو، لیکن اِن نوجوان عالم نے بتایا کہ جمعے کے بعد ایک ماڈرن قسم کا نوجوان کہنے لگا کہ مجھے اندازہ نہیں تھا کہ اسلام اتنا عظیم مذہب ہے۔ ان نوجوان عالم نے تو یہ بات خوشی خوشی سنائی، لیکن حقیقت یہ ہے کہ میں یہ بات سن کر افسردہ سا ہو گیا۔ اس ماڈرن نوجوان کی یہ بات کہ ''مجھے نہیں اندازہ تھا کہ اسلام اتنا عظیم مذہب ہے'' اس چیز کی غماز ہے کہ ہماری نئی نسل میں نہ معلوم کتنے لوگ ایسے ہوں گے جو پیدائشی طور پر تو مسلمان ہیں، لیکن شعوری طور پر اتنے مسلمان نہیں جتنا انہیں ہونا چاہیے۔ ہم بات تو اسلام کے غلبے کی کر رہے ہیں، لیکن ہمارے معاشرے کے اندر سے اسلام ہار رہا ہے یعنی ناواقفیت کی وجہ سے اس کے ساتھ لگاؤ کم ہو رہا ہے، اس لیے کہ اسلام تو کاندھلے اور پانی پت جیسے واقعات سے جیتتا ہے۔ اوپر عہد والے غیر مسلموں کے بارے میں مذکورہ حدیث بھی اسی رخ کی نشان دہی کر رہی ہے۔ سوچنے کی بات یہ ہے کہ اس طرح کی قرآنی تعلیمات اور حدیثیں نہ سنا کر ہم اسلام کو ہرا رہے ہیں یا جتوا رہے ہیں!

ہوسکتا ہے کہ بعض قارئین کو یہ خیال ہو کہ یہ باتیں تو علما سے کہنے کی ہیں، عام آدمی کا اس چیز سے کیا تعلق؟ ایک حد تک یہ بات درست ہونے کے باوجود ہم پیشہ ورانہ، لسانی، علاقائی اور سیاسی عصبیتوں کے شانہ بشانہ فرقہ وارانہ عصبیت کا جو ماحول دیکھ رہے ہیں، اس کا ذمہ دار صرف مولوی نہیں ہے اور نہ ہی اکیلے مولوی کے بس میں یہ بات رہی ہے کہ وہ اس صورتِ حال کو تبدیل کر سکے۔ مثال کے طور پر مساجد میں علماءِ کرام جمعہ سے پہلے عام لوگوں سے اردو یا کسی مقامی زبان میں خطاب فرماتے ہیں۔ یہ بات بھی بڑی اہم ہے کہ علما کیا کہتے ہیں، لیکن اس پہلو کی اہمیت کا انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ہم لوگ کیا سننا پسند کرتے ہیں۔ ہمارے کانوں کا ذائقہ بہت حد تک بدل چکا ہے۔ آج ملک بھر کی تمام مساجد کا سروے کر لیا جائے کہ محتاط، نپی تلی اور معتدل بات کرنے والے علما خود کو زیادہ مشکل میں محسوس کرتے ہیں یا شعلہ بار خطابت کرنے والے۔ ایک دفعہ دعوہ اکیڈمی اسلام آباد کا ایک وفد میرے پاس آیا۔ تربیتِ ائمہ کے سلسلے میں بات ہوئی۔ میں نے ان سے عرض کیا کہ جہاں ائمہ وخطبا کی تربیت کے آپ پروگرام کرتے ہیں، وہیں مساجد کے منتظمین کی تربیت کی بھی ضرورت ہے۔ اس طرح کی شکایات بکثرت موصول ہوتی رہتی ہیں کہ کوئی صاحب اپنے حلقے میں محض اس وجہ سے مشکلات سے دوچار ہیں یا زیرِ عتاب ہیں کہ انہوں نے کسی فرقے یا مسلک کے خلاف اس طرح کی ''اسلامی حمیت'' کا مظاہرہ نہیں کیا جس کی بعض لوگ ان سے توقع رکھتے تھے۔ یہ المیہ صرف پاکستان میں نہیں ہے، ان دیارِ غیر میں بھی ہے جہاں پاکستانیوں کی بڑی تعداد آباد ہے۔ بالخصوص برطانیہ سے اس طرح کی اطلاعات سننے میں آتی رہتی ہیں۔ خود اس گنہ گار نے بعض نامی گرامی علما سے نجی طور پر کچھ اور سنا، لیکن عمومی خطاب میں انہوں نے بات وہی کی جو سامعین ان سے سننا چاہتے تھے، اگرچہ وہ بات ان کی ذاتی اور دیانت دارانہ رائے کے خلاف یا کم از کم اس سے ہٹ

کر تھی، اس لیے کہ وہ ''اسلامی حمیت'' میں خود کو کسی سے کم تر دکھانے کے روادار نہیں تھے۔ اس میں جہاں ان علما کی یہ کوتاہی ہے کہ ان میں اس جرأتِ اظہار کی کمی ہوتی ہے جو اصولی طور پر ایک عالمِ دین کا طرّۂ امتیاز ہونی چاہیے جس کے بغیر ایک عالم پیشوا کی بجائے اپنے سامعین یا قارئین کا پیروکار بن کر رہ جاتا ہے، وہیں ہمارا عمومی ماحول بھی اس کا ذمہ دار ہے۔ آج کوئی عالم اگر عام روش سے ہٹ کر اپنے ضمیر کے مطابق کوئی بات کہہ دے تو اس کی جو درگت بنتی ہے، ہم سب یا تو اس کا حصہ ہوتے ہیں یا محض خاموش تماشائی۔ عام طور پر دیکھا گیا ہے کہ ''اوپر'' تک رسائی بھی انہیں لوگوں کی ہوتی ہے جو ''ماحول'' دیکھ کر بات کرنے کے عادی ہوتے ہیں۔ معتدل، نپی تلی اور انصاف کے مطابق بات کرنے والے اور مفتی الٰہی بخش جیسا مزاج رکھنے والے حضرات چونکہ خوددار واقع ہوئے ہوتے ہیں، اس لیے یہ ''اوپر'' والوں کے کام کے بھی نہیں ہوتے۔ ایسے میں سارا الزام اکیلے مولوی پر رکھ کر ہم فارغ کیسے ہو سکتے ہیں؟ غرضیکہ اصل سوال یہ ہے کہ ہمارے ماحول میں جذباتی اور عصبیت پر مبنی باتوں کو زیادہ پذیرائی ملتی ہے یا کسی موضوع پر دیانت دارانہ تجزیے اور اس کے بے لاگ اظہار کو بھی گوارا کیا جاتا ہے؟ یہ صحیح ہے کہ ایک شخص جس بات کو انصاف سمجھ کر کہہ رہا ہے، دوسرے شخص کی دیانت دارانہ رائے اس سے مختلف ہو، لیکن سوال یہ ہے کہ کیا ہمارے ہاں ایسا ماحول موجود ہے جہاں کسی کو اپنی رائے کے بے تکلف اظہار اور دوسرے کو اس سے اختلاف کرنے میں کوئی ہچکچاہٹ محسوس نہ ہو؟

بہرحال! رہ رہ کر یہ خیال دل میں پیدا ہوتا ہے کہ آج مفتی الٰہی بخشؒ اور قاری محی الاسلامؒ جیسے لوگ اتنے ناپید کیوں ہیں؟ آج مسلمان معاشروں کے رویّے اوپر ذکر کردہ سورۂ مائدہ کی آیتوں کے مطابق اور اس رنگ میں رنگے ہوئے کیوں نظر نہیں آتے؟ آج ہم ہر سطح پر کسی نہ کسی قسم کی عصبیت کا شکار کیوں ہیں؟ یقیناً یہ سوال میرے جیسے اور بھی کئی سیدھے سادے مسلمانوں کے ذہنوں میں پیدا ہوتا ہوگا۔ اگر سوال ہم سب کا سانجھا ہے تو اس کا جواب بھی ہم سب کو مل جل کر تلاش کرنا چاہیے۔ ہم سب یہ کوشش بھی کرنی چاہیے اور دعا بھی کہ خدا کرے کاندھلے اور پانی پت جیسے واقعات ہمارے اندر عام ہوں اور اسلام کی جیت ہو۔

(بشکریہ ماہنامہ ''الصیانہ'' لاہور)

جناب ڈاکٹر **محمود احمد غازی** رحمہ اللہ

کی یاد میں

ماہنامہ ''الشریعہ'' کی خصوصی اشاعت

دسمبر ۲۰۱۰ء میں پیش کی جائے گی۔ ان شاء اللہ العزیز

اہل قلم سے درخواست ہے کہ اپنی معلوماتی، تاثراتی اور تجزیاتی تحریریں نیز ڈاکٹر صاحب کے خطوط کی نقول نومبر کے آغاز تک ارسال فرما دیں تاکہ خصوصی اشاعت کی تیاری کا کام بروقت مکمل کیا جا سکے۔ (ادارہ)

مولانا مفتی محمد زاہد
نائب صدر جامعہ اسلامیہ امدادیہ، فیصل آباد۔

آئین اور قانون کی بالادستی کی جدوجہد
اور دینی حلقوں کی ذمہ داری

[۱۲ رنومبر ۲۰۰۷ کو جامعہ اسلامیہ امدادیہ فیصل آباد کے فضلا کے ایک اجتماع سے خطاب]

سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ اس وقت ہمارا ملک بلکہ پورا عالم اسلام اور پوری دنیا بڑے عجیب وغریب حالات سے گزر رہی ہے۔ تبدیلیاں رونما ہو رہی ہیں اور تبدیلیاں بھی فیصلہ کن، خاص طور پر عالم اسلام میں اور عالم اسلام کے چند اہم ملکوں میں جن میں شاید سرفہرست ہمارا وطن عزیز پاکستان ہے۔ ہم امت مسلمہ کا ایک حصہ ہونے کے ساتھ پاکستان کے شہری بھی ہیں اور یہ ملک ہمارا گھر ہے۔ جو حضرات دین کے کام سے وابستہ ہیں، وہ ہماری برداری ہے اور اللہ کے فضل وکرم سے ہم ان کا بھی ایک حصہ ہیں، اس لیے ہم کبھی بھی اپنے آپ کو امت، پاکستان اور دینی حلقوں کے مسائل سے الگ نہیں رکھ سکتے اور بے فکر بھی نہیں رہ سکتے۔ جو کام کسی بھی میدان میں ہو رہا ہے، چاہے وہ ملکی سطح پر ہو، عالم اسلام کی سطح پر ہو یا دینی حلقوں کی سطح پر، ہم اپنے آپ کو اس سے لاتعلق نہیں رکھ سکتے۔ ایک حدیث میں آتا ہے کہ: من لم یھتم بامر المسلمین فلیس منھم۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص مسلمانوں کے معاملات میں فکر مند نہیں ہوتا، بے فکری اور بے حسی کا شکار رہتا ہے جسے پنجابی میں کہتے ہیں کہ ''سانوں کی'' (ہمیں کیا) وہ مسلمانوں میں شمار کیے جانے کے قابل نہیں۔ ہماری بحیثیت مسلمان اور بحیثیت انسان یہ ذمہ داری بنتی ہے کہ ہماری نظر میں ہو کہ کیا ہو رہا ہے اور ان حالات میں ہمارے کرنے کا کیا کام ہے، خاص طور پر اس حیثیت سے کہ اللہ جل جلالہ نے ہمیں اپنے دین کے کسی نہ کسی کام سے وابستہ کیا ہوا ہے، اور کسی نہ کسی حد تک ہماری بات سنی اور مانی جاتی اور اس کا اثر ہوتا ہے، کسی کا زیادہ اور کسی کا کم۔ اس لیے ہم پر یہ ذمہ داری عائد ہوتی ہے کہ ہمیں حالات کا علم ہو اور حالات پر ہماری مکمل نظر ہو کہ کیا ہو رہا ہے اور ہمارے کرنے کا کیا کام ہے۔ کام کرنے کے کئی میدان ہوتے ہیں، کئی پہلو اور کئی رخ ہوتے ہیں۔ یہ ضروری نہیں کہ سب کے سب ایک ہی انداز کے کام میں لگے ہوں، لیکن بہر حال ملت اور امت اور خاص طور پر اپنے ملک کے حالات کے بارے میں فکر مندی اور دائرے کے اندر رہتے ہوئے، اپنے کام کی نوعیت برقرار رکھتے ہوئے، حالات کی بہتری کے لیے جو کچھ ہو

سکتا ہے، وہ کرنا ہم سب کی ذمہ داری ہے۔

اس وقت ہم جن حالات سے گزر رہے ہیں، پوری امت کے لیے بالعموم اور دین کا کام کرنے والوں کے لیے بالخصوص فیصلہ کن لگ رہے ہیں۔ حالات یا آگے جائیں گے یا اللہ تعالیٰ ہم سب کی حفاظت فرمائے، ریورس گیئر لگ سکتا ہے۔ ان حالات میں کیا کرنا چاہیے اور کس طرح کرنا چاہیے، یہ ایک ایسی بحث ہے کہ اس میں ایک سے زیادہ آرا ہو سکتی ہیں اور یہ آرا کا تنوع ہمیشہ مفید ثابت ہوتا ہے، بشرطیکہ ایک دوسرے کے احترام کے ساتھ ہو۔ بعض اوقات متضاد پالیسیاں ہوتی ہیں اور متضاد آرا ہوتی ہیں، ہر کوئی اپنے اپنے طریقے پر چل رہا ہوتا ہے، لیکن بحیثیت مجموعی اللہ تعالیٰ اس میں خیر پیدا فرما دیتے ہیں۔ آپ اپنی گھڑی کو کھول کر دیکھیں، اس میں کئی کچھ گراریاں دائیں سے بائیں اور کچھ بائیں سے دائیں چل رہی ہوں گی، لیکن بحیثیت مجموعی ساری گراریاں مل کر جو نتیجہ دے رہی ہوتی ہیں، وہ ایک ہوتا ہے اور وہ ہے وقت بتانا۔ تو یہ آرا کا تنوع، طریقہ کار کا تنوع ہمیشہ فائدہ مند رہا ہے اور اسی کو کہا گیا ہے کہ اس امت کا اور علما کا اختلاف رحمت ہے۔ مغربی دنیا خاص طور پر اس پر بڑا فخر کرتی ہے کہ ہمارے معاشرے کے اندر تنوع آرا کا بڑا احترام کیا جاتا ہے۔ ہمارے ہاں diversity ہے، pluralism ہے، لیکن وہ یہاں تک صدیوں کے دھکے کھانے کے بعد پہنچے ہیں اور ہمیں یہ بات ابتدا ہی سے سمجھا دی گئی تھی کہ سب کے سب ایک ہی کھینچی ہوئی لکیر پر چل رہے ہوں، یہ کوئی ضروری نہیں، بلکہ بہت سی جگہوں پر تنوع اور تعدد آرا کی گنجایش رکھی گئی ہے کہ پالیسیوں اور طرز عمل میں آرا کا اختلاف اور تنوع اگر ایک دوسرے کے احترام کے ساتھ ہو تو بظاہر بالکل مختلف رخ بھی نظر آ رہے ہوں، تب بھی بحیثیت مجموعی امت کو، معاشرے کو، دین کو اور دین کے کام کو فائدہ ہی پہنچتا ہے۔

میں صرف ایک چھوٹی سی بات کی طرف توجہ دلانا چاہتا ہوں کہ اس وقت یوں لگ رہا ہے کہ جیسے ہمارا ملک خاص طور پر ایک خاص حوالے سے فیصلہ کن موڑ پر کھڑا ہے۔ دو راستوں میں سے ایک اختیار کرنا پڑے گا۔ یہ ملک یا صحیح راستے پر چڑھے گا یا غلط راستے پر، لیکن جس راستے پر ایک دفعہ چڑھ گیا، اس سے ہٹانا انتہائی مشکل ہوگا۔ یہ وقت فیصلہ کن ہے اور جس طرف کو گاڑی چل پڑی، بظاہر اسی طرف چلتی رہے گی۔ اس میں ہمارا وزن کس جانب ہونا چاہیے؟ دو راستے ہیں۔ ایک راستہ تو یہ ہے کہ اس ملک کے اندر عوام کی آواز کو تسلیم کیا جائے۔ ہمارا دستور و آئین یہ کہتا ہے کہ اس ملک کے اصل مالک تو اللہ تعالیٰ ہیں اور اللہ تعالیٰ کے بعد اس ملک کی قسمت کے مالک باہر سے یا اندر سے مسلط کیے ہوئے چند افراد نہیں بلکہ اس ملک کے عوام ہیں۔ یہ بات تسلیم کر لی جائے کہ یہاں کے شہری سب کے سب انسان ہیں اور انسان ہونے کے ناطے ان کے کچھ حقوق ہیں جنہیں شہری حقوق کہا جاتا ہے۔ شہری حقوق اور شخصی آزادیوں کی ضمانت عملاً نظر آئے۔ ''وسیع تر قومی مفاد'' نامی کسی چڑیا کے کہنے پر یا کسی بھی بہانے سے ان پر جبر کرنے اور قدغنیں لگانے کا اختیار کسی کو نہ ہو۔ آپ یہ کہہ سکتے ہو یا نہیں، آپ یہ لکھ سکتے ہو یا نہیں۔ بہت واضح اور معقول وجہ کے بغیر کسی کو بات کہنے سے روکا نہ جا سکے۔ تم نے یہ کیوں لکھا ہے؟ تم نے یہ کیوں کہا ہے؟ فلاں جگہ پر تم جمع کیوں ہوئے تھے؟ فلاں پارٹی کے ساتھ تمہاری وابستگی کیوں ہے؟ اس طرح کی پابندیاں لگانے کے بجائے ان معاملات میں آزادی ہو۔

یہ باتیں ہمیں تھوڑی سی اجنبی لگتی ہیں۔ اجنبی اس لیے لگتی ہیں کہ پچھلی چند صدیوں سے ان باتوں کی مغرب نے رٹ لگائی ہے اور اپنے ہاں انہوں نے اپنے عوام کو ایک بڑی حد تک یہ حقوق اور آزادیاں دے رکھی ہیں۔ جس طرح کی ایمرجنسیاں

اور قوانین یہاں چلتے ہیں اور جس طرح کی پابندیاں یہاں لگتی ہیں، کسی مغربی ملک برطانیہ، امریکا اور یورپ کے کسی ملک میں یہ آسان کام نہیں۔ اگر وہاں اس طرح کی کوئی چھوٹی سی بھی بات ہو، ایک طوفان کھڑا ہو جاتا ہے۔ لاکھوں لوگ سڑکوں پر نکل آتے ہیں اور آپ جانتے ہیں کہ چند سال پہلے بعض چھوٹی چھوٹی باتوں پر لاکھوں لوگوں کے مظاہرے ہوئے، لاکھوں لوگ باہر نکلے۔ انہوں نے اپنے ہاں ان چیزوں کو منوالیا ہے۔ تو چونکہ انہوں نے اپنے ہاں منوایا ہے، اپنے ہاں روبعمل لائے ہیں، اس لیے ہم یہ سمجھتے ہیں کہ شاید یہ چیزیں ان کی ہیں، یہ باتیں اسلام سے کوئی تعلق اور واسطہ نہیں رکھتیں۔ یہ بات درست نہیں ہے۔ آپ نے حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کا یہ ارشاد سنا ہوگا کہ ''تم نے لوگوں کو کب سے غلام سمجھنا شروع کر دیا ہے حالانکہ ان کی ماؤں نے تو ان کو آزاد جنا تھا''۔ جو انسان پیدا ہوتا ہے، وہ اپنی ماں کے پیٹ سے آزادی ساتھ لے کر آتا ہے۔ فطری طور پر وہ آزاد ہوتا ہے۔ آپ کسی کو کسی معاملے میں جکڑنا چاہتے ہیں تو جکڑنے کی کوئی معقول وجہ ہونی چاہیے۔ کسی کو آزاد رہنے کی وجہ بتانے کی ضرورت نہیں ہے۔ مثلاً میں کوئی کام کر رہا ہوں، آپ مجھے روکنا چاہتے ہیں تو آپ وجہ بتائیں کہ آپ کیوں روکنا چاہتے ہیں۔ میں اس چیز کا پابند نہیں ہوں کہ آپ چونکہ اس ملک کے حاکم ہیں، آپ ڈی سی ہیں، آپ تھانیدار ہیں، اس لیے پہلے میں آپ کو قائل کروں گا کہ میں یہ کام کرنا چاہتا ہوں۔ نہیں، میری مرضی۔ میں آزاد ہوں، یہ میرا حق ہے۔ آپ اگر روکنا چاہتے ہیں تو آپ کی ذمہ داری ہے کہ مجھے بتائیں اور سمجھائیں کہ آپ مجھے کیوں روکنا چاہتے ہیں؟ پیدائشی آزادی کا یہی مطلب ہے کہ کسی کو کسی چیز سے روکنے کے لیے وجہ درکار ہے، کرنے کے لیے نہیں۔

مغرب نے اپنے ہاں شہری آزادیوں کو نافذ کیا ہے اور یہ بات یاد رکھیں کہ مغرب نے صدیوں کی جدوجہد سے جو یہ مقام حاصل کیا ہے اور یہاں تک پہنچا ہے، یہ ہمارے لیے نہیں ہے، بلکہ صرف گوروں کے لیے ہے اور ہمیں اس پر کوئی اعتراض بھی نہیں ہے کہ یہ ان کی صدیوں کی جدوجہد ہے جو انہوں نے اپنے لیے کی ہے۔ ہم جدوجہد کریں گے تو اپنے لیے کریں گے۔ انہوں نے ایک چیز حاصل کی ہے تو وہ اپنے لیے حاصل کی ہے۔ ہم یہ چاہیں کہ مغرب چونکہ ان شہری آزادیوں کو تسلیم کرتا ہے، وہاں امریکا اور برطانیہ میں پائی جاتی ہیں تو اسی معیار کی یہ آزادیاں امریکا، برطانیہ وغیرہ اسلامی ملکوں میں ہمیں دلوادیں گے، اس کی توقع رکھنا فضول ہے۔ اپنے گھر خود بنانے پڑتے ہیں۔ اگر آپ کے ہمسایے نے اچھا گھر بنالیا ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ آپ کا گھر بھی خوب صورت بنا دے گا۔ یہ چیز ہمیں خود اپنی محنت سے حاصل کرنا ہوگی۔ اس کے لیے آزاد اور مضبوط ریاستی ادارے ناگزیر ہوتے ہیں، چاہے وہ پارلیمنٹ اور مقنّنہ ہو، انتظامیہ ہو یا عدلیہ ہو، خاص طور پر عدلیہ آزاد ہو۔

آپ کو معلوم ہوگا کہ الیکشن کے دنوں میں انڈیا کے اندر الیکشن کمیشن کی اتنی طاقت ہوتی ہے کہ وزیر اعظم تک اس سے تھر تھر کانپ رہا ہوتا ہے۔ اندرا گاندھی نے اپنے ایک الیکشن میں اپنی سرکاری حیثیت کا استعمال کر لیا تھا تو وہاں کی عدالتوں نے الیکشن کالعدم قرار دے دیا تھا۔ عدالتوں کی آزادی ناگزیر ہوتی ہے۔ امریکی انتظامیہ نے کیوبا، گوانتانامو بے کے قیدیوں کے بارے میں یہ چاہا کہ ان پر صرف فوجی قانون لاگو ہو، امریکا کا عام قانون ان پر لاگو نہ ہو۔ اس پر بہت زور لگایا لیکن امریکہ کی سپریم کورٹ نے اسے نہیں چلنے دیا۔ یہ ہماری بدقسمتی ہے کہ عام لوگوں کو جتنا اعتماد برطانیہ، امریکا کی عدالتوں پر ہے، اتنا اعتماد پاکستان بلکہ کسی بھی اسلامی ملک کی عدالتوں پر نہیں ہے، کیونکہ آزاد اداروں کا تصور، شہری حقوق اور شخصی آزادیوں کا تسلیم کیا جانا، اس طرح کی باتیں ہمارے معاشرے میں فکری عیاشی سمجھی جاتی ہیں۔ عام آدمی یہ سمجھتا ہے

کہ یہ ایک فکری عیاشی ہے، اس کا ہماری روٹی سے کوئی تعلق ہے نہ پہناوے سے اور نہ ہماری بنیادی ضرورتوں سے، لیکن یہ بات درست نہیں ہے۔ یہ چیزیں کسی بھی معاشرے کے لیے بنیادی حیثیت کی حامل ہوتی ہیں۔ جب تک یہ چیزیں حاصل نہ ہوں، اس وقت تک قومیں ترقی نہیں کرتیں۔ بے شک سڑکیں اچھی بن جائیں، جال بچھ جائیں، سڑکوں پر پل بن جائیں، یہ صرف ظاہری ترقی ہے۔ اصل ترقی انسانی، سیاسی اور سماجی ترقی ہے جس میں مضبوط اداروں کے زیر سایہ شہری حقوق اور شخصی آزادیاں تسلیم شدہ ہوں۔

اس وقت ملک میں جو کچھ ہو رہا ہے، وہ ایک انتہا ہے۔ مختلف اداروں پر مختلف قسم کی پابندیاں عائد ہو رہی ہیں، ٹی وی چینلوں اور اخبارات وجرائد پر پابندیاں اور جکڑ بندیاں ہیں اور یہ سب کچھ روشن خیالی کا نام جپنے والوں کے ہاتھوں ہو رہا ہے۔ اگرچہ ہماری معلومات کے مطابق الحمد للہ ابھی تک بعض اخبارات اور ٹی وی والوں نے حکومت کے آگے ہتھیار نہیں ڈالے، حکومت جس طرح کا قانون نافذ کرنا چاہتی ہے، اس کو تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں ہوئے، بند پڑے ہوئے ہیں۔ اور بھی کئی طبقے اللہ کے فضل سے اس بات پر ڈٹے ہوئے ہیں کہ حکومتی جبر نہیں مانیں گے۔ اب دو راستے ہیں۔ یا تو ملک کو دستور پسند اور مہذب معاشرہ دیکھنے کے خواہشمند بھرپور طریقے سے اپنی بات تسلیم کروائیں گے اور موجودہ حالات کا ایسا نتیجہ نکلے گا کہ آئندہ آنے والوں کو یقین ہو جائے کہ یہاں کے لوگ اب اتنے باشعور ہو چکے ہیں کہ یہاں کسی کی مطلق العنانی نہیں چل سکتی، لوگوں کے حقوق چھینے نہیں جا سکتے، لوگوں پر بے جا ریاستی دباؤ اور جبر نہیں چل سکتا، فرد واحد کی خواہش پر اداروں کو تہس نہس نہیں کیا جا سکتا۔ اس سے ملک ایک خاص راستے پر چڑھے گا۔ ایک دفعہ یہ بات سمجھ میں آ گئی تو پھر ان شاء اللہ یہ ملک صحیح رخ پر چلتا رہے گا۔

دوسرا راستہ یہ ہے کہ قوم بحیثیت مجموعی تسلیم کر لے کہ ''سانوں کی'' (ہمیں کیا) موجودہ صورت حال سے ہمارا کوئی تعلق نہیں، یہ اخبارات والوں کا مسئلہ ہے، یہ ٹی وی چینل والوں کا مسئلہ ہے، یہ ججوں کا مسئلہ ہے، یہ وکیلوں کا مسئلہ ہے، یہ دینی حلقوں اور مولویوں کا مسئلہ ہے۔ ہر کوئی اپنے حصے کی مار الگ الگ کھاتا رہے۔ اس سے ملک ایک خاص راستے پر چڑھے گا۔ آنے والی حکومتوں کو پتہ ہوگا کہ جیسے پہلے ساٹھ سال سے ہوتا آ رہا ہے، جب دیکھا کہ عدلیہ ہماری تابعداری سے نکل رہی ہے تو کسی نہ کسی طریقے سے اپنے مرضی پر لے آئیں۔ جب دیکھا کہ لوگوں تک بات پہنچانے کے جتنے ذرائع ہیں، جتنا میڈیا ہے، وہ ایک خاص حد سے نکل رہا ہے، ہماری منشا کے مطابق نہیں چل رہا تو ان کو پکڑ کر جکڑ دیں اور کہیں کہ لوگوں نے مان لیا اور ''سانوں کی'' کا رویہ اختیار کر کے ہماری خاموشی نے تصدیق کر دی۔ لہٰذا یہ صرف چند لوگوں کا مسئلہ ہے۔ اس سے ملک ایک دوسری قسم کی ڈگر پر چلے گا اور یاد رکھیں کہ گاڑی کا رخ جس طرف کو بھی مڑا، اس کے اچھے یا برے اثرات ہم یعنی دین کا کام کرنے والوں پر بھی لازماً پڑیں گے۔ اگر ملک کی یہ گاڑی شخصی آزادیوں کے راستے پر چل نکلی، شہری حقوق، دستور پسندی اور آئین کی پاس داری کے راستے پر چل نکلی تو اس کے اثرات وثمرات سے دینی حلقے بھی مستفید ہو سکیں گے۔ اس کا فائدہ جہاں لادین طاقتوں کو ہوگا، وہیں ہمیں بھی ان آزادیوں اور شہری حقوق سے فائدہ اٹھانے کا موقع ملے گا۔

اگر خدانخواستہ گاڑی کا رخ دوسری طرف ہو گیا اور آپ نے کسی کا یہ اختیار تسلیم کر لیا کہ وہ اپنی مرضی سے جس کا چاہے، گلا دبا دے تو جس نے آج ان کا دبایا ہے، کل آپ کا بھی دبا سکتا ہے۔ آج اگر اس کا گلہ دبانے کی طاقت حاصل

کرتا ہے تو کل آپ کا بھی دبا دے گا، بلکہ ہوسکتا ہے کہ وہ تمہارا اس سے زیادہ دبائے۔ آج کئی لوگوں کے لیے بات کہنا اور لکھنا مشکل ہے اور دوسرے شہری حقوق بھی پامال ہور ہے ہیں تو کل کو ہمارے لیے دین کے کام میں بھی مشکلات آسکتی ہیں۔ آپ دوسرے اسلامی ملکوں کا حال دیکھ لیں۔ سعودی عرب اور ترکی کا حال دیکھ لیں، وہاں کی حکومتوں کے نقطہ نظر سے ہٹ کر آپ دین کی کوئی بات بھی کر سکتے ہیں؟ تبلیغی جماعت کا کام آزادی سے کر سکتے ہیں؟ کافی عرصہ پہلے کی بات ہے کہ تبلیغ والے حضرات کہنے لگے کہ آج کل ہمیں ترکوں پر زیادہ محنت کرنے کا کہا گیا ہے۔ میں نے سوچا کہ جماعتیں ترکی میں جارہی ہوں گی۔ انہوں نے کہا کہ نہیں، اس مقصد کے لیے جماعتیں زیادہ تر جرمنی میں جارہی ہیں۔ میں نے کہا کہ محنت ترکوں پر اور جماعتیں جرمنی میں جارہی ہیں؟ کہنے لگے اس لیے کہ ترکی میں وہ حقوق نہیں، وہ آزادیاں نہیں ہیں جو جرمنی میں ہیں۔ ترک چونکہ جرمنی میں کثرت سے ہیں ملازمت اور کسب معاش وغیرہ کے سلسلے میں، اس لیے جرمنی میں جا کر ترکوں پر محنت کرتے ہیں اور ترکی میں یہ کام نہیں ہوسکتا۔

کبھی کبھی ایسا لگتا ہے کہ شاید ہماری نفسیات میں کہیں سے یہ بات آگئی ہے کہ ہم یہ چاہتے ہیں کہ کوئی آ کر لوگوں کو جکڑے، ان کے ہاتھ پاؤں باندھے اور ہم ان جکڑے ہوئے لوگوں میں دین کا جام انڈیلیں، لیکن یاد رکھیں یہ ہم میں سے کسی کی خواہش تو ہوسکتی ہے، خود اسلام فطری طور پر اتنا بودا اور بے کشش نہیں ہے کہ اسے اس طرح کی کسی بیساکھی کی ضرورت ہو۔ آپ پچھلے کچھ عرصہ کی تاریخ اٹھا کر دیکھ لیں۔ جن جن ملکوں میں شہری حقوق اور شخصی آزادیاں جتنی زیادہ تسلیم کی گئی ہیں، جتنا زیادہ کھلا ماحول ملا ہے، وہاں اسلام اتنا زیادہ پھیلا ہے اور جو ملک اشتراکی نظام کے زیر اثر رہے ہیں، اشتراکیت میں چونکہ ان حقوق کو سلب اور چھینا جاتا ہے، جیسے روس ہے، چائنا ہے، وہاں اسلام اتنا نہیں پھیلا جتنا امریکہ، برطانیہ اور فرانس وغیرہ میں پھیلا ہے۔ آج مسلمان ملکوں کے اندر عورتیں حجاب چھوڑ رہی ہیں، لیکن مغرب میں مسلمان ہو کر حجاب اوڑھ رہی ہیں۔ کھلے ماحول میں جب بھی اسلام کی بات چلے گی تو وہ لوگوں کے دل ودماغ میں خود جگہ بنائے گی۔

بات یہ کر رہا تھا کہ اس وقت ہماری ہمدردیاں کس کے ساتھ ہونی چاہییں؟ میں کسی خاص طبقے کی بات نہیں کر رہا۔ ہم اگر عملی طور پر کچھ نہیں کر سکتے تو کم از کم ذہنی اور فکری طور پر ہماری ہمدردیاں کس کے ساتھ ہونی چاہییں؟ یہ ایک بہت بڑا سوال ہے۔ اس وقت چند ججوں اور وکیلوں کا نہیں، نہ اخبارات والوں اور ٹی وی والوں کا ہے، بلکہ مسئلہ اصول اور رخ کا ہے۔ ہمیں یہ سوچنا چاہیے کہ ہمیں کون سا راستہ سوٹ کرے گا۔ اس وقت ہم اپنا وزن صحیح جانب ڈالیں کیونکہ یہ فیصلہ کن موڑ ہے۔ اپنے آپ کو بالکل لاتعلق نہ رکھیں، اب یہ کہنے کا موقع نہیں رہا کہ ''سانوں کی''۔ اگر آزادیوں اور حقوق کو تسلیم کر لیا گیا تو اس سے ہم بھی مستفید ہوں گے۔ قانونی ڈھانچے اور قانونی دائرے کے اندر رہتے ہوئے آپ کوئی مدرسہ بنائیں یا کوئی مسجد بنائیں تو آپ کو کوئی نہیں روک سکے گا۔ برطانیہ اور امریکا میں اور یورپ کے دیگر ملکوں میں وہاں کے قانون کے مطابق اگر مسجد بنانا چاہتے ہیں تو وہاں کی حکومت کی مجال نہیں کہ وہ آپ کو روک دے، محض اس وجہ سے کہ ہمیں پسند نہیں۔ آپ مندر بنانا چاہیں تو آپ کا حق ہے، آپ بنائیں۔ آپ گرجا گھر بنانا چاہیں، آپ کا حق ہے، بنائیں۔ تو حقوق کو تسلیم کیے جانے کا جو راستہ ہے، شہری حقوق اور شہری آزادیوں کا جو راستہ ہے، اس سے جتنا زیادہ فائدہ دوسروں کو ہوگا، اس سے کہیں زیادہ فائدہ ہم اٹھا سکیں گے۔ یہ ٹھیک ہے کہ ہمیں اپنے آپ کو ایک خاص قانونی دائرے کے اندر رکھنا پڑے گا، لیکن اس حد کے اندر رہتے ہوئے تو کم

ازکم روک ٹوک نہیں ہوگی۔ ہم اپنا کام آزادی سے کرسکیں گے، دین کی بات بڑھا سکیں گے، پھیلا سکیں گے، لوگوں تک پہنچا سکیں گے، اور یہ ہماری طاقت نہیں بلکہ دین کی اپنی طاقت ہے۔ دین اپنے آپ کو خود منواتا ہے۔ تو جہاں تک ہماری بات چلتی ہے، جہاں تک ہمارے قلم کی دسترس ہے، ورنہ کم ازکم ہمدریوں کی حد تک ہمیں صحیح جانب وزن ڈالنا چاہیے، خاص طور پر ہم میں سے جو لوگ سیاسی میدانوں میں ہیں۔ ہمیں اپنی سیاسی قیادت پر نظر رکھنی چاہیے۔ اگر امیر المومنین کو برسر عام غلطی پر ٹوکا جا سکتا ہے تو دینی سیاسی قیادت اگر غلط راستے پر چل رہی ہے تو اس کو بھی بتایا جا سکتا ہے کہ جناب! آپ یہ ٹھیک نہیں کر رہے۔ خاص طور پر جو لوگ سیاسی میدان میں ہیں، ان کی ذمہ داری ہے کہ وہ قیادت کو بتائیں کہ ہمیں پتہ ہے کہ اندر سے کیا ہو رہا ہے اور باہر کیا کیا جا رہا ہے۔ آپ یہ مت سمجھیں کہ ہمیں پتہ نہیں ہے۔ سیاسی جماعتوں کے کارکنوں کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ اپنے لیڈروں کو بتائیں کہ ہم محض آپ کی زبان کی چکناہٹ اور خوب صورت دلیلوں سے متاثر ہونے والے نہیں ہیں۔ اب وقت آ گیا ہے کہ آپ کے بیانات اور طرز عمل اور پالیسیوں میں یکسانیت نمایاں نظر آئے۔

اس ملک کے ساتھ اس وقت چند قائدین اتنا سنگین مذاق کر رہے ہیں اور سمجھ رہے ہیں کہ ہماری چالبازیوں اور مذاق سے لوگ بے وقوف بن جائیں گے۔ اس کا نقصان جس طرح ملک کو پہنچے گا، ویسے ان کو بھی پہنچے گا۔ اس وقت کی صورت حال سے دل اتنا دکھا ہوا ہے کہ کوئی قیادت نظر نہیں آ رہی ہے۔ نچلی سطح پر پہلے کے مقابلے میں کہیں زیادہ لوگوں میں شعور بیدار ہو رہا ہے، لیکن اوپر کی سطح پر کوئی قیادت ہی نہیں۔ پھر ایک بات یہ بھی ہے کہ ملک کا جو بہت متمول طبقہ ہے تو اسے اپنے مفادات کے علاوہ کچھ نظر نہیں آتا اور نچلا طبقہ مہنگائی کی چکی میں ایسا پسا ہوا ہے کہ اسے اپنی دال روٹی سے فرصت نہیں۔ لے دے کے مڈل کلاس خصوصاً اپر مڈل کلاس رہ جاتی ہے۔ اس وقت بیداری کی لہر بھی سب سے زیادہ اس میں ہے اور علما کے ساتھ رابطہ اور تفاعل اس کا سب سے زیادہ ہے۔ اس لیے بھی اس طبقے پر خاصی ذمہ داری عائد ہوتی ہے۔ ایک وقت تھا کہ مطلق العنانی کے خلاف مزاحمت کی علامت مولوی ہوتا تھا۔ لوگوں کی نظریں مولانا غلام غوث ہزاروی رحمہ اللہ پر ہوتی تھیں، مفتی محمودؒ پر ہوتی تھیں، لیکن آج لوگ سوچنے پر مجبور ہیں۔ آج لوگوں کی نظریں اعتزاز احسن پر ہیں، جاوید ہاشمی پر ہیں، منیر اے ملک، افتخار چوہدری پر ہیں۔ آپ لوگوں سے خود جا کر پوچھ لیں، خود سروے کر لیں۔ اور نہیں تو کم ازکم اپنے مقتدیوں کا ہی سروے کر لیں، ہم لوگ کسی زمانے میں ریاستی جبر کے خلاف مزاحمت کی علامت ہوتے تھے، اب اس جگہ پر پہنچ گئے، یہ ہمارے لیے سوچنے کی بات ہے۔ ہم عام تقریریں نہیں کر سکتے، عوام کو بھڑکا نہیں سکتے تو کم ازکم اپنے دائرے کے اندر رہتے ہوئے سوچ تو سکتے ہیں اور اپنی دینی لیڈرشپ کو جتا سکتے ہیں۔ اگر ان کو یہ پتہ چل جائے کہ نیچے والوں نے صرف ہمارے حق میں نعرے نہیں لگانے بلکہ ہماری پالیسیوں کو چیک بھی کرنا ہے تو انہیں بھی اپنی پالیسیوں پر غور اور نظر ثانی کے لیے وقت نکالنا پڑے گا۔ اس معاملے میں اگر ہم نے سستی کی تو خدانخواستہ ہم پر کہیں وہ وقت نہ آ جائے کہ ہم چیخیں لیکن کوئی سننے والا نہ ہو۔ اللہ تعالیٰ ہماری حفاظت فرمائے، آمین۔

(ضبط و تلخیص: مولانا مفتی محمد اصغر۔ بشکریہ مجلّہ ''الحقانیہ'' ساہیوال، سرگودھا، جنوری ۲۰۰۸)

مولانا مفتی محمد زاہد*

اتحادِ تنظیمات مدارس دینیہ اور حکومت کا نیا معاہدہ

اخباری اطلاعات کے مطابق دینی مدارس کے پانچوں وفاقوں کو تعلیمی بورڈز کا درجہ دینے کا فیصلہ آخری مراحل میں ہے۔ اتحادِ تنظیمات مدارس دینیہ کے نمائندوں نے بھی اس پر اصولی آمادگی ظاہر کر دی ہے۔ چونکہ اس منصوبے کو ابھی حتمی شکل بھی نہیں ملی بلکہ کئی ایشو ابھی طے ہونا باقی ہیں، اس لیے فی الحال اس منصوبے پر کوئی حتمی تبصرہ کرنا تو مشکل ہے تاہم موضوع چونکہ پرانا ہے اس لیے کچھ طالب علمانہ گذارشات پیشِ خدمت ہیں۔

کسی بھی موضوع پر کوئی پالیسی وضع کرتے ہوئے ضروری ہوتا ہے کہ اس پالیسی سے متاثر ہونے والے یا اس سے تعلق رکھنے والے تمام حلقوں اور stake holders میں اس پر مباحثہ اور ڈسکشن ہو۔ دینی مدارس کے متعلقہ فریق طور پر تین ہیں۔ ہر ایک کے اپنے اپنے concerns ہیں۔ سب سے پہلا فریق دینی مدارس کے اندر کے لوگ ہیں جن میں وہاں کے منتظمین، اساتذہ اور طلبہ شامل ہیں۔ ان کے نزدیک ان مدارس کا بنیادی مقصد ایسے افراد تیار کرنا ہے جو علومِ دینیہ سے گہری واقفیت رکھتے ہوں، ان علوم میں تدریس، تحقیق وتصنیف، وعظ ونصیحت اور دعوت وتبلیغ جیسی سرگرمیوں کے ذریعے لوگوں کی دینی ضروریات بھی پوری کر سکیں اور ان علوم کو اگلی نسلوں تک منتقل بھی کر سکیں۔ دوسرا اہم فریق مسلمان معاشرہ ہے۔ یہ بھی اس موضوع کا بہت اہم فریق ہے، اس لیے کہ اسی کی مالی اور اخلاقی مدد کے ذریعے یہ مدارس چل رہے ہیں، اس لیے کوئی بھی پالیسی وضع کرتے ہوئے اس امر کو پیش نظر رکھنا انتہائی ضروری ہے کہ سوسائٹی ان مدارس سے کیا توقعات رکھتی اور کس طرح کے نتائج چاہتی ہے۔ سوسائٹی کی ضرورت یا ان کی توقعات کو دیکھا جائے تو اسے چند نکات میں اختصار کے ساتھ بیان کیا جا سکتا ہے۔

پہلی بات تو یہ کہ دینی رسوم وعبادات کی ادائیگی کے لیے انہیں کوالیفائڈ افراد کی ضرورت ہے۔ انہیں ضرورت ہے ایسے لوگوں کی جو انہیں نمازیں پڑھا سکیں، اذانیں دے سکیں، بچوں کو قرآن اور بنیادی دینی امور کی تعلیم دے سکیں، جنازہ پڑھا سکیں، وغیرہ وغیرہ۔ دوسری بات یہ کہ کچھ لوگ ایسے ہوں جو اس سے ذرا آگے بڑھ کر زندگی کے روزمرہ پیش آنے حالات وواقعات کے بارے میں دینی تعلیمات کی روشنی میں راہ نمائی کر سکیں اور کچھ لوگ ایسے بھی ہوں جو نئے حالات

* شیخ الحدیث جامعہ اسلامیہ امدادیہ، فیصل آباد۔

کے مطابق اجتہادی بصیرت سے کام لے سکیں۔ تیسری بات یہ کہ ریاست سے لے کر عام معاشرے تک میں دین کی تنفیذ کے سلسلے میں تحقیقی کام اور تجاویز پیش کر سکیں اور یہ بات ثابت کر سکیں کہ زندگی کے جس شعبے کے متعلق بھی اسلامی تعلیمات ہیں، وہ آج بھی نہ صرف یہ کہ قابلِ عمل ہیں بلکہ کسی بھی اور نظام کی تعلیمات سے بہتر ہیں۔ چوتھی بات یہ کہ ہر مسلمان کی یہ خواہش ہے کہ اسلام کا پیغام غیر مسلموں تک بھی پہنچے اور اس سے متاثر ہو کر اسے قبول بھی کر سکیں۔ اس سلسلے میں کچھ ذمہ داری تو ہر مسلمان پر عائد ہوتی ہے، لیکن ایسے علما کی بھی ضرورت ہے جو ہر طبقے کے لوگوں تک دین کا پیغام ان کے لیے قابلِ فہم زبان میں قابلِ قبول انداز میں پیش کر سکیں اور اسلامی تعلیمات پر پیدا کیے جانے والے شکوک وشبہات کا تسلی بخش انداز میں جواب دے سکیں۔ پانچویں بات یہ ہے کہ ان مدارس سے ایسے لوگ پیدا ہوں جو سماج دوست ہوں، سوسائٹی کے خلاف نفرت رکھنے والے، اس کے خلاف یا اس کے درمیان نفرت پھیلانے والے نہ ہوں۔ وہ سماج میں پائی جانے والی خامیوں کی نشان دہی ضرور کریں، لیکن دوستانہ انداز اور اپنائیت کے رنگ میں، جس سے یہ محسوس ہو کہ یہ خود کو بھی اسی سوسائٹی کا حصہ سمجھتے اور اس کے دکھ درد اور امنگوں میں شریک ہیں، نہ کہ خدا کی طرف سے ان کے اوپر مسلّط کردہ کوئی بالائی مخلوق ہیں۔

میرے خیال میں دینی مدارس کے بارے میں بنیادی فریق یہی دو ہیں، یعنی خود یہ دینی مدارس اور پبلک۔ انہی کے باہمی تعاون اور مشترکہ کاوشوں سے یہ مدارس چل رہے ہیں۔ ان دو کے بعد تیسرا فریق ریاست پاکستان ہے۔ ریاست پاکستان کی بنیادی حیثیت اس لیے نہیں ہے کہ یہ مدارس عموماً اس سے براہِ راست کوئی مالی تعاون وغیرہ حاصل نہیں کر رہے، تاہم متعدد پہلوؤں سے ریاست کا بھی اس معاملے میں کردار بنتا ہے۔ ایک تو اس وجہ سے کہ یہ مدارس جن کی یہاں بات کی جارہی ہے، وہ پاکستان کی حدود کے اندر واقع ہیں اور ریاست کی یہ ذمہ داری اور اس کا یہ حق ہے کہ وہ اپنی حدود میں واقع ہونے والی سرگرمیوں سے ایک حد تک آگاہ رہے۔ یہ بھی پاکستان جیسی دیگر جمہوری ریاستوں کا ان مدارس کے حوالے سے مثبت کردار ہے کہ انہوں نے اپنے ہاں اس طرح کے آزاد دینی مدارس کو چلنے دیا ہے، وگرنہ کئی مسلم اور غیر مسلم ملک ایسے ہیں جہاں اس طرح کے مدارس کے قیام کا خواب دیکھنا بھی مشکل ہے۔

دو چیزوں نے حکومت پاکستان کی وساطت سے ریاست کا کردار بڑھا دیا ہے۔ ایک تو دینی مدارس میں دی جانے والی تعلیم کا حکومتی سطح پر اعتراف اور اس کی recognition کا مسئلہ ہے کہ دینی تعلیم حاصل کرنے والے طلبہ کی اسناد کو حکومتی اور ریاستی ادارے بھی تسلیم کریں۔ ظاہر ہے کہ کوئی بھی حکومت جس حد تک وہ اس تعلیم کے تحت دی جانے والی اسانید کو تسلیم کرے گی، اسی حد تک وہ اپنے مطالبات (demands) اور متطلبات (requirements) بھی پیش کرے گی۔ یہ چیز بہت مشکل ہے کہ کسی سے آپ کچھ لیں تو سہی اس کے بدلے میں دینا کچھ نہ پڑے۔ نیز ہر ریاست کا ایک عمومی نظامِ تعلیم اور تعلیمی پالیسی ہوتی ہے، کسی تعلیم کے تحت دی گئی اسناد کو ریاستی سطح پر تسلیم کرنے کے لیے اس نظام اور عمومی پالیسی سے استثناءات ایک خاص حد تک ہی مل سکتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہہ لیجیے کہ یہ بات انتہائی بعید ہے کہ آپ یہ خواہش تو کریں کہ آپ کی تعلیم کو کسی ملک کا عمومی تعلیمی دھارا تسلیم کرے، لیکن آپ اس عمومی

دھارے کا حصہ بننے یا اس کے خدوخال کو کسی بھی درجے میں قبول کرنے کے لیے تیار نہ ہوں۔

ریاست کی دینی مدارس کے ساتھ دلچسپی کی دوسری وجہ موجودہ مخصوص حالات کی پیدا کردہ ہے۔ بوجوہ کچھ تو یہ تاثر پیدا ہو گیا ہے اور کچھ پیدا کر دیا گیا ہے کہ یہ مدارس ایک سیکورٹی رسک بن چکے ہیں۔ اس وقت بظاہر یہی تاثر حکومت کو اس معاملے میں متحرک اور فعال کیے ہوئے ہے جس کی سب سے واضح علامت یہ ہے کہ اس سارے معاملے کو بنیادی طور پر وزیر داخلہ ڈیل کر رہے ہیں۔ نیز اب تک اس معاملے پر نہ تو اہل مدارس کو کسی سطح پر مشاورت میں شامل کیا گیا ہے اور نہ ہی عمومی ملک کے اکادیمی حلقوں (academia) میں اس پر کوئی خاص مباحثہ ہوا ہے اور یہ سب کچھ ایسے وقت میں سامنے آیا کہ جبکہ حکومت پاکستان کے امریکا کے ساتھ سٹریٹیجک مذاکرات کا نیا دور واشنگٹن میں ہونے والا تھا۔ ان ساری باتوں کو ملانے سے بظاہر یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ حالیہ دنوں میں جو پیش رفت ہوئی ہے، یہ تعلیمی سے زیادہ انتظامی اقدام ہے، اس لیے اسے ڈیل بھی وہ وزارت کر رہی ہے جس کا بنیادی کام ''شرارتی بچوں'' کو ٹھیک کرنا ہے۔ کیا واقعتاً دینی مدارس اپنی یہ حیثیت تسلیم کرنے کے لیے تیار ہو جائیں گے؟

چوتھا فریق جس کا اصولی طور پر بذاتِ خود اس معاملے میں کوئی کردار نہیں بنتا، لیکن معروضی حالات نے اسے رائے زنی کا موقع فراہم کر دیا ہے بلکہ اس معاملے میں خاصا فعال ہے، وہ ''بین الاقوامی برادری'' نام کی کوئی چیز ہے جس کی سب سے زیادہ نمائندگی بلکہ ٹھیکہ داری کا دعویٰ امریکا کو ہے۔ بین الاقوامی برادری کی اس موضوع سے دلچسپی کی نوعیت دفعِ مضرت کی ہے، یعنی بقول ان کے انہیں ان مدارس اور ان کی تعلیم سے کچھ نقصانات کے اندیشے اور اس کے بارے میں کچھ تحفظات ہیں۔ بین الاقوامی برادری کے یہ خدشات، ریاست پاکستان کے سکیورٹی کے حوالے سے خدشات اور ان مدارس سے وابستہ عوامی توقعات کے اوپر ذکر کردہ پانچواں نکتہ، یہ تینوں چیزیں آپس میں بہت حد تک رل مل گئی ہیں۔ ان تینوں پہلوؤں سے مدارس کی طرف اٹھنے والی انگلیاں خواہ حقائق پر مبنی ہوں یا محض تاثرات پر، بہر حال اہل مدارس کو چاہیے کہ وہ اپنے طور پر اس معاملے کو حقیقت پسندانہ انداز سے سنجیدگی کے ساتھ لیں۔ جہاں واقعتاً اپنی کوتاہی ہو، اسے تسلیم کر کے اپنے طور پر اس کی اصلاح کی کوشش کریں اور جو محض غلط تاثر ہو، اسے زائل کرنے کی کوشش کریں۔ تاہم دینی مدارس کے معاملات کی اکادیمی نوعیت کو بالکلیہ نظر انداز کر کے انہیں محض سیکورٹی کے نقطۂ نظر سے لیا جانا اور ان کے معاملے کو سیکورٹی رسک کے انداز سے ڈیل کیا جانا یا اس کا تاثر پیدا ہونا کسی طور پر بھی خوش گوار منظر نہیں ہے۔

اس تمہید کے بعد اب ہم بات کرتے ہیں اتحاد تنظیمات مدارس دینیہ کے ذمہ داران اور وزیرِ داخلہ کے درمیان طے پانے والے معاہدے کی۔ اس موقع پر یہ بحث چھڑ گئی ہے کہ دینی مدارس میں جدید علوم کی تدریس ہونی چاہیے یا نہیں۔ راقم الحروف دینی مدارس میں بعض عصری علوم کی تدریس سمیت ان مدارس کے نصاب ونظام میں متعدد تبدیلیوں کا قائل ہے، لیکن ایسی تبدیلیاں جن میں بنیادی طور پر پہلے دو فریقوں (دینی مدارس کے اندر کے لوگ اور سوسائٹی) کے مقاصد اور امنگوں کو پیش نظر رکھا جائے، بہر حال یہ الگ موضوع ہے، لیکن اس وقت اصل موضوع یہ نہیں ہے۔ اس وقت جو بات چل رہی ہے، وہ وفاقوں کی اسناد کے سرکاری سطح پر اعتراف (recognition) کے

تناظر میں ہے۔ ان وفاقوں کی طرف سے جاری ہونے والی آخری اسانید کو تو پہلے ہی بعض قیود کے ساتھ ایم اے کے برابر تسلیم کیا جا چکا ہے۔ تحتانی اسناد کا مسئلہ کافی عرصے سے معلق تھا، اس لیے کہ ایک آدمی ماسٹر تو ہو لیکن میٹرک، انٹر اور گریجویشن کی سطح کی سند اس کے پاس موجود نہ ہو تو یہ صورتِ حال اس کے لیے کئی مشکلات کا باعث بنتی ہے۔ اس وجہ سے عرصے سے یہ مطالبہ چلا آ رہا تھا کہ وفاقوں اور چند اداروں کی طرف سے جاری کردہ آخری سند کے علاوہ تحتانی اسناد کو بھی تسلیم کیا جائے۔ اس سلسلے میں ایک تجویز یہ بھی تھی کہ ان پانچوں وفاقوں کو تعلیمی بورڈز کا درجہ دیا جائے اور اس طرح سے ان کی جاری کردہ سند دیگر سرکاری بورڈز کی جاری کردہ میٹرک اور انٹر کی سند کی طرح مقبول ہو۔ اب اسی تجویز کو کچھ پذیرائی ملی ہے اور اسی تسلسل میں مذکورہ معاہدہ طے پایا ہے۔

اس سلسلے میں پہلی گذارش تو یہ ہے کہ دینی تعلیم حاصل کرنے والے لوگ دو طرح کے ہوتے ہیں۔ ایک وہ ہیں جن کا خیال ہوتا ہے کہ ہمیں اپنی تعلیم کی سرکاری سطح پر کسی اعتراف کی ضرورت نہیں ہے۔ انہوں نے نہ تو مزید تعلیم کے لیے سرکاری اداروں میں داخلہ لینا ہوتا ہے اور نہ ہی کہیں ملازمت کے لیے درخواست دینی ہوتی ہے، چنانچہ خود وفاقوں سے ملحق مدارس میں تعلیم حاصل کرنے والوں میں اس ذہن کے بے شمار لوگ مل جائیں گے۔ اس کے علاوہ کئی دینی مدارس بلکہ دینی تعلیم کے نیٹ ورک ایسے موجود ہیں جو یا تو سرے سے سند جاری ہی نہیں کرتے یا ان کی سند کسی سطح پر تسلیم شدہ نہیں ہے۔ اس میں مثال کے طور پر تبلیغی جماعت کے تحت چلنے والے نیٹ ورک کو پیش کیا جا سکتا ہے۔ اس نیٹ ورک کے تحت تعلیم حاصل کرنے والے طلبہ کی تعداد اتحادِ تنظیمات میں شامل متعدد وفاقوں سے زائد ہوگی۔ ظاہر ہے کہ جو لوگ اس ذہن سے تعلیم حاصل کر رہے ہیں، ان کا یہاں کوئی مسئلہ نہیں ہے۔ دوسرے وہ لوگ ہیں جن کا خیال ہوتا ہے کہ ہم اگر دینی تعلیم بھی حاصل کریں تو وہ ایسی ہو کہ اس کی بنیاد پر دینی مدارس و مساجد کے علاوہ بھی کسی میدان میں جا سکیں، مثلاً سرکاری محکموں یا اداروں میں ملازمت حاصل کر سکیں، مزید اعلیٰ تعلیم کے لیے سرکاری جامعات میں انہیں داخلہ مل سکے۔ آج جبکہ دینی مدارس سے فارغ التحصیل ہونے والوں کی تعداد مدارس و مساجد کی ضروریات سے کہیں زیادہ ہے۔ ایسے میں یہ خواہش یا سوچ اتنی غلط بھی نہیں ہے، البتہ اس کے طریق کار کے بارے میں بات کی جا سکتی ہے۔

آخری سند کا مسئلہ تو اکثر وفاقوں اور بعض مدارس (جو ۸۰ء کی دہائی میں جنرل ضیاء الحق مرحوم کے زیادہ قریب تھے) کی حد تک حل شدہ ہے، اس لیے کہ ایچ ای سی نے ان کی عالمیہ کی سند کو ایم اے (سولہ سالہ) کے برابر تسلیم کر رکھا ہے۔ اب مسئلہ صرف اس سے نیچے کا ہے۔ اس سلسلے میں راقم الحروف کا نقطہ نظر جس کا اظہار پہلے بھی کر چکا ہے، یہ ہے کہ دینی تعلیم حاصل کرنے والوں کو اول تو یہ طے کرنا چاہیے کہ وہ کس نقطہ نظر سے یہ تعلیم حاصل کر رہے ہیں۔ اگر پہلا نقطۂ نظر اختیار کر کے تعلیم حاصل کر رہے ہیں تو ظاہر ہے کہ انہیں اپنی سند کے اعتراف کا خیال ہی دل سے نکال دینا چاہیے، جیسا کہ تبلیغی جماعت کے نیٹ ورک کی صورتِ حال ہے۔ اور اگر دوسرا نقطہ نظر ہے اور دینی تعلیم حاصل کرنے والے یہ چاہتے ہیں کہ ان مدارس و مساجد کی لائن سے باہر بھی وہ خود کو میٹرک، ایف اے یا گریجویٹ منوائیں تو اس

کے لیے حکومتوں سے مختلف قسم کی رعایتوں اور اعتراف کی بھیک مانگنے کی بجائے ذرا ہمت اور جرأت سے کام لے کر وہی راستہ اختیار کرنا زیادہ بہتر ہے جو اس مقصد کے لیے پاکستان کا عام شہری اختیار کرتا ہے۔ یعنی اسے اس میدان میں through proper channel آنا چاہیے۔ مثال کے طور پر اگر کسی جگہ داخلے یا کسی ملازمت کے لیے میٹرک کی شرط ہے تو بجائے کہ اس کے کہ دینی مدرسے کا پڑھا ہوا درخواست کرے کہ میری ثانویہ عامہ کی سند کو میٹرک کے برابر تسلیم کیا جائے، اس کے لیے زیادہ بہتر ہوگا کہ وہ بھی اسی راستے سے میٹرک کی سند لے کر آئے جس راستے سے باقی امیدوار لے کر آئے ہیں۔ یہی بات انٹر اور بیچلر وغیرہ کے بارے میں بھی کہی جا سکتی ہے۔ اس صورت میں چونکہ وہ کوئی رعایت نہیں لے رہا ہوگا، اس لیے اس میں خود اعتمادی بھی زیادہ ہوگی اور مستقبل میں پیش آنے والی کئی پیچیدگیوں سے بچ بھی جائے گا۔ اور یہ کام ایسا نہیں ہے جو ناممکن ہو۔ ڈاکٹر محمود احمد غازی مرحوم، ڈاکٹر محمد الغزالی، ڈاکٹر محمد طفیل ہاشمی، ڈاکٹر علی اصغر چشتی، ڈاکٹر محمود الحسن عارف، بریگیڈیئر (ر) ڈاکٹر فیوض الرحمٰن، ڈاکٹر خالد علوی مرحوم، پروفیسر انوار الحسن شیر کوٹی مرحوم وغیرہ ناموں کی ایسی طویل فہرست پیش کی جا سکتی ہے جنہوں نے درس نظامی کی تعلیم اس زمانے میں حاصل کی جب کہ اس کی کسی سند کے اعتراف کا کوئی تصور نہیں تھا۔ اس کے باوجود انہوں نے عصری جامعات یا سرکاری اداروں میں نہ صرف اپنی جگہ بنائی بلکہ ان میں اعلیٰ مناصب پر بھی پہنچے اور اپنی صلاحیتوں کا لوہا منوایا۔ یہ سب کے سب عام راستہ اختیار کر کے ہی یہاں پہنچے ہیں، کسی مدرسے کی سند کی بنیاد پر کوئی رعایت حاصل کر کے نہیں۔ ایسے نوجوانوں کی فہرست تو بہت طویل ہوگی جنہوں نے بی اے تک کے امتحانات تو عام نظام کے تحت دیے اور اس کے بعد وفاق کی سند کے ایم اے کے ساتھ معادلے سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اپنے لیے راہ بنائی۔

حالیہ معاہدے کے ذریعے دینی مدارس کے طلبہ کو کیا فائدہ ہو سکتا ہے، اس کا جائزہ لینے سے پہلے یہ ذہن میں رہنا ضروری ہے کہ اس مقصد کے حصول کے متبادل کیا راستے موجود ہیں۔ اس وقت عملی صورتِ حال یہ ہے کہ دینی مدارس میں درس نظامی میں داخلہ لینے والوں کی خاصی تعداد ایسی ہے جو میٹرک یا اس سے اوپر کی تعلیم عام عصری اداروں میں حاصل کر کے آئی ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ اس وقت متعدد مدارس ایسے ہیں جنہوں نے اپنے طلبہ کو خود میٹرک تک تعلیم دینے کا انتظام بھی کیا ہوا ہے اور یہ طلبہ اپنے اپنے علاقوں کے سرکاری بورڈز سے نہ صرف امتحان دے رہے ہیں بلکہ کئی اپنے اپنے بورڈز میں نمایاں پوزیشنیں بھی حاصل کر رہے ہیں۔ مزید برآں ان مدارس میں خاصی تعداد ایسے طلبہ کی بھی ہے جو اپنے طور پر تعطیلات میں یا چھٹی کے اوقات میں تیاری کر کے میٹرک، انٹر اور بی اے کے امتحانات دے لیتے ہیں اور انہوں نے چونکہ اسی نظام کے تحت یہ امتحانات دیے ہوتے ہیں جس کے تحت کوئی اور نوجوان امتحان دے کر آیا ہوتا ہے، اس لیے وہ نہ تو کسی کے زیرِ بارِ احسان ہوتے ہیں، نہ انہیں کسی سے مذاکرات یا لجاجت کی ضرورت ہوتی ہے۔ ماسٹر لیول سے نیچے کی اسناد کا ایک حل تو یہ ہے جو محض تجویز نہیں ہے بلکہ وسیع پیمانے پر اس پر عمل ہو رہا ہے۔ چونکہ ان مداس میں بڑی تعداد میں طلبہ میٹرک کر کے آتے ہیں، کئی مدارس نے خود میٹرک تک تعلیم شروع کر رکھی ہے، اس لیے میٹرک کی حد تک تو سمجھنا چاہیے کہ مسئلہ تقریباً حل شدہ ہے۔ اس سے اوپر چونکہ ریاضی لازمی مضامین میں شامل

نہیں ہے، ان میں انگریزی، مطالعۂ پاکستان اور اسلامیات لازمی ہوتے ہیں، اس لیے ان امتحانات میں کامیاب ہونا طلبہ کے لیے میٹرک کے مقابلے میں بہت آسان ہے۔ اگر مدارس چاہیں تو ان امتحانات کو کسی حد تک اپنے نظام کے اندر بھی جگہ دے سکتے ہیں۔ مثال کے طور پر درجہ ثالثہ میں منطق کی کتاب شرح تہذیب کی بجائے انٹر کی انگریزی پڑھادیں تو طلبہ کے لیے انٹر کے امتحان میں بہت آسانی ہو جائے گی۔ اس کے علاوہ وہ اگر چاہیں تو اسلامیات اختیاری، عربی، فارسی، ایجوکیشن اور سوکس جیسے آسان مضامین رکھ کر بہت اچھے نمبروں میں کامیاب ہو سکتے ہیں اور اگر چاہیں تو معاشیات وغیرہ ذرا مشکل مضمون رکھ کر اپنی معلومات اور استعداد میں اضافہ بھی کر سکتے ہیں اور اگر کوئی مدرسہ یا اس کے طلبہ یہ محسوس کریں کہ ہم نے روایتی درسِ نظامی ہی کی تعلیم حاصل کرنی ہے، اس کے ساتھ کوئی پیوند کاری نہیں کرنی، ان کے لیے یہ راستہ بھی کھلا رہے گا۔

دوسرا راستہ وہ ہے جس کا آغاز علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی نے اس زمانے میں کیا تھا جب ڈاکٹر محمد طفیل ہاشمی وہاں کلیہ علومِ اسلامیہ کے ڈین تھے۔ وزارتِ تعلیم اور وفاق المدارس العربیہ کے نمائندے اس میں شامل تھے۔ خود حضرت مولانا سلیم اللہ خاں صاحب مدظلہم اور مولانا قاری محمد حنیف جالندھری نے اس کے متعدد اجلاسوں میں شرکت کی۔ بعض اجلاسوں میں حضرت مولانا فضل الرحیم، حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی اور حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی بھی شریک ہوئے۔ اس کے مطابق یہ طے کیا گیا کہ جس طرح آرٹس گروپ، سائنس گروپ، کامرس گروپ وغیرہ ہوتے ہیں، اسی طرح میٹرک سے لے کر بی اے کی سطح تک درسِ نظامی گروپ کا آغاز کیا جائے۔ چنانچہ علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اور وزاتِ تعلیم دونوں نے اسے منظور کیا اور یونیورسٹی اور بعض سرکاری بورڈز نے اس پر عمل درآمد بھی شروع کیا۔ اس اسکیم کا لب لباب یہ ہے کہ میٹرک، انٹر اور بی اے کی سطح تک لازمی مضامین مثلاً انگریزی، مطالعۂ پاکستان کے علاوہ درسِ نظامی ہی کے بعض مضامین کا ان طلبہ سے امتحان لے لیا جائے، مثلاً انٹر کی سطح کی انگریزی، مطالعۂ پاکستان اور اسلامیات لازمی کے علاوہ ثانویہ خاصہ ہی کے بعض مضامین کا ان سے امتحان لے لیا جائے اور انہیں باقاعدہ اوپن یونیورسٹی یا سرکاری بورڈ سے ایف اے کی سند جاری کر دی جائے۔ ثانویہ خاصہ کے یہ مضامین چونکہ انہوں نے پڑھے ہوئے ہوتے ہیں، اس لیے ان کے لیے دیگر اختیاری مضامین کے مقابلے میں آسانی ہوگی۔ اُس وقت صدرِ وفاق حضرت مولانا سلیم اللہ خاں صاحب نے مدارس کو اس سکیم کا حصہ بننے سے منع فرما دیا تھا، تاہم پرائیویٹ طور پر بڑی تعداد میں طلبہ اس اسکیم سے فائدہ اٹھاتے رہے ہیں۔ (تازہ ترین صورتِ حال کا مجھے علم نہیں ہے)۔

تیسرا راستہ اس سلسلے میں یہ ہے کہ طالب علم میٹرک یا انٹر کے صرف لازمی مضامین کا امتحان دے، میٹرک کے ساتھ کسی وفاق کی ثانویہ عامہ کی سند اور انٹر کے ساتھ ثانویہ خاصہ کی سند لگا کر اسلام آباد میں واقع انٹر بورڈ چیئر مین کمیٹی سے، جسے ہم سمجھنے میں آسانی کے لیے عصری بورڈز کا وفاق کہہ سکتے ہیں، میٹرک یا انٹر کے ساتھ معادلے کا سٹیفکیٹ حاصل کر لے۔ ایک عرصے تک طلبہ اس سہولت سے بھی فائدہ اٹھاتے رہے ہیں، تازہ ترین صورتِ حال کا علم نہیں۔ تاہم یہ راستہ اگر آج کل دستیاب نہیں ہے تو اس کی بحالی کی کوشش نسبتاً آسان ہے۔

جو طالب علم درسِ نظامی کی تعلیم کے بعد کسی اور لائن کی طرف جانا چاہتا ہے، اس کے لیے یہ تین راستے تو پہلے سے موجود ہیں جن میں سے سب مؤثر اور قابلِ اعتماد پہلا راستہ ہے اور جیسا کہ عرض کیا وہ اتنا مشکل بھی نہیں ہے۔ ان کے ہوتے ہوئے وفاقوں کو بورڈز کا درجہ دیے جانے کی صورت میں ایک چوتھا راستہ سامنے آ جائے گا، لیکن کیا اس سے دینی مدرسے کے طالب علم کوئی بہت بڑا فائدہ یا سہولت حاصل ہوگی اور اس سہولت کی قیمت ان وفاقوں اور مدارس کو کیا ادا کرنی پڑے گی، اس بات پر تمام وفاقوں اور اہلِ مدارس کو بہت ہی سنجیدگی سے غور کرنا چاہیے۔ یہ بات تو پہلے تین راستوں اور اس نئے راستے میں قدرِ مشترک ہے کہ جو طالب علم میٹرک، انٹر یا بی اے کی سند حاصل کرنا چاہتا ہے، اسے اس مرحلے کے لازمی مضامین کا امتحان بہرصورت دینا ہوگا۔ لازمی مضامین سے چھوٹ تو کسی صورت میں نہیں مل سکتی، زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ نئے سیٹ اپ میں لازمی عصری مضامین کا امتحان خود وفاق لے گا اور وفاق کے باقی مضامین میٹرک، انٹر وغیرہ کے اختیاری مضامین کے قائم مقام ہو جائیں گے۔ لیکن اس میں پہلا سوال تو یہ ہے کہ طالب علم کے لیے اصل مشکل تو لازمی مضامین ہی ہوتے ہیں۔ ان کو پڑھنے اور پاس کرنے کے بعد ہاتھی نکل جاتا ہے، صرف دُم ہی رہ جاتی ہے، اس دُم کے لیے اسے کسی خاص رعایت اور مہربانی کی ضرورت بھی ہے یا نہیں، اس لیے کہ عام بورڈز میں بھی ایسے اختیاری مضامین موجود ہیں جن میں دینی مدرسے کا طالب علم بہت ہی سہولت کے ساتھ کامیابی حاصل کر سکتا ہے، جیسے انٹر کی سطح پر عربی اور اسلامیات اختیاری وغیرہ (اس عربی سے واقعتاً طالب علم کی عربی استعداد میں بھی اضافہ ہوتا ہے)۔ تو ایسے میں ایک طالب علم کے لیے وفاق کی جاری کردہ میٹرک اور انٹر کی سند میں زیادہ کشش ہوگی یا کسی سرکاری بورڈ کی سند میں؟ اس لیے کہ وفاق لازمی مضامین کے نصاب اور امتحان میں نرمی برتتا ہے تو سند کی وقعت ویسے ہی گر جائے گی، اور اگر پورا معیار برقرار رکھتا ہے (جس کے بارے میں وفاقوں کی صلاحیت تا حال سوالیہ نشان ہے) تو تب بھی ''مولویانہ میٹرک''، ''مولویانہ ایف اے'' اور ''عام میٹرک''، ''عام ایف اے'' کا تاثر باقی رہے گا۔ کیا کسی طالب علم کے لیے اس بات میں کشش ہوگی کہ وہ اتنی ہی محنت کر کے عام میٹرک یا انٹر کی بجائے 'مولویانہ' میٹرک یا 'مولویانہ' انٹر کی سند حاصل کرے؟ حاصل یہ کہ ایک طالب علم کے لیے اس نئے مجوزہ سسٹم کے اندر کوئی بڑا ریلیف موجود نہیں ہے۔ البتہ اس سے اس کے لیے متعدد پیچیدگیاں پیدا ہو سکتی ہیں، مثلاً یہ کہ اگر ایک طالب علم ایک طرف وفاق کے تحت ثانویہ عامہ کرنا چاہتا ہے، لیکن دوسری طرف وہ میٹرک عام سرکاری بورڈ کے تحت کرنا چاہتا ہے تو چونکہ وفاق بھی ایک تعلیمی بورڈ ہی ہوگا، اس لیے دونوں طرف امتحان دینے میں ڈبل انرولمنٹ کا مسئلہ رکاوٹ بن جائے گا۔

یہ تو تھا دینی مدرسے کے ایک طالب علم کے نقطہ نظر سے جائزہ۔ خود مدارس پر اس کا کیا اثر مرتب ہوگا، تو بظاہر یہ نظر آ رہا ہے کہ مذکورہ معمولی سے فائدے، جس کے متعدد متبادل پہلے ہی سے موجود ہیں، کے بدلے میں وفاقوں یا دینی مدارس کو مندرجہ ذیل چیزیں قبول کرنا پڑیں گی جنھیں قبول کرنے کے لیے وہ ابھی تک تیار نہیں تھے۔

(۱) وفاقوں کی نصاب کمیٹیوں میں دو دو سرکاری نمائندے شامل ہوں گے۔ اگرچہ ابتدا میں یہی کہا جائے گا کہ وہ صرف عصری مضامین کے بارے میں رائے دینے کے لیے ہیں، لیکن آگے کیا ہوتا ہے، اس کے بارے میں کچھ نہیں کہا جا سکتا۔

(۲) پانچوں وفاقوں کے معیارِ تعلیم، نصابِ تعلیم اور معیارِ امتحان میں یکسانیت کے لیے ان کے اوپر ایک ادارہ قائم ہوگا جس کی تشکیلی صورت (composition) تادمِ تحریر مبہم ہے۔ واضح رہے کہ طے شدہ معاہدے یا مفاہمت کی یادداشت میں میں باقی شقوں میں تو عصری تعلیم کا ذکر ہے، لیکن اس مشترکہ ادارے جو بظاہر اس پورے معاہدے کا کسٹوڈین اور نگران ہوگا، کے لیے معاہدے میں عصری تعلیم کی قید کی بجائے صرف معیارِ تعلیم اور نصابِ تعلیم جیسے الفاظ مذکور ہیں جس میں بظاہر پوری کی پوری تعلیم داخل ہے۔ اس طرح کا ادارہ مدرسہ ایجوکیشن بورڈ (جسے مدارس پہلے رد کر چکے ہیں) سے کتنا مختلف ہوگا، ایسے ادارے کا وفاقوں اور مدارس میں کردار کتنا مفید یا مضر ہوگا اور وقت گذرنے کے ساتھ ساتھ یہ کردار کم ہوگا یا بڑھے گا، یہ اہم سوال ہے۔

(۳) سب سے اہم بات یہ ہے کہ ملک میں قائم ہونے والی کسی بھی تنظیم کو سوسائٹیز ایکٹ ۱۸۶۰ء کے تحت اپنی رجسٹریشن کرانے کا حق حاصل ہوتا ہے، لیکن عرصے سے مدارس کی رجسٹریشن رکی ہوئی تھی۔ بار بار کے مطالبے کے بعد رجسٹریشن کا سلسلہ ۲۰۰۵ء میں شروع تو ہوا، لیکن دودھ میں مینگنیاں ڈال کر۔ اس طرح سے کہ مدارس کی رجسٹریشن کے لیے اسی ایکٹ میں ایک ترمیمی آرڈیننس جاری کیا گیا اور مدارس کی صرف اس ترمیمی آرڈیننس کے مطابق رجسٹریشن شروع کرنے کا اعلان کیا گیا۔ حالانکہ یہ قانون بالکل امتیازی تھا، شاید ابتدا میں وفاق المدارس نے اسے مسترد کرنے کا اعلان بھی کیا تھا، تاہم بعد میں شاید معمولی ردوبدل کے بعد اس کے تحت رجسٹریشن کرانا قبول کر لیا گیا تھا۔ اس امتیازی قانون کے خلاف بآسانی عدلیہ کا دروازہ کھٹکھٹایا جا سکتا تھا، اس لیے کہ یہ ترمیم امتیازی ہونے کے ساتھ اصل قانون کے مقاصد اور اس کے عمومی مزاج سے بالکل میل نہیں کھاتی (اس نکتے تفصیل کا یہاں موقع نہیں) لیکن ایک فوجی آمر کی موجودگی کی وجہ سے اُس وقت کی عدلیہ سے کوئی توقع نہیں کی جا سکتی تھی، اس لیے خیال تھا کہ شاید بدرجۂ مجبوری خاموشی اختیار کر لی گئی ہے، مناسب وقت پر اس امتیازی قانون کے خلاف قانونی چارہ جوئی کی جائے گی۔ لیکن عدلیہ کی آزادی اور فوجی آمریت کے خاتمے کے بعد نامعلوم کسی نے اس کی ضرورت کیوں محسوس نہیں کی۔ اب وفاقوں کو بورڈز کا درجہ دیے جانے (جس کے فوائد جیسا کہ عرض کیا گیا بہت محدود ہیں) کے عوض خود اتحادِ تنظیمات نے مدارس کے خلاف اس امتیازی قانون کو قبول کرنے کا تحریری معاہدہ کر لیا ہے، بلکہ ہر مدرسے کی طرف سے اس کا عہد کر لیا گیا ہے کہ وہ اس ترمیمی آرڈیننس کے تحت اپنی رجسٹریشن کرائے گا۔ کیا مدارس اس معمولی سے فائدے کے بدلے میں ان کی طرف سے اس تحریری التزام کو بخوشی قبول کر لیں گے یا کیا انہیں ایسا کرنا چاہیے؟ جس اتحادِ تنظیمات کا کام مدارس کا کیس لڑنا ہے، کیا اس کے اکابر اسی کے ہاتھوں ہتھیار ڈالے جانے کو قبول کر لیں گے؟ نیز اس معاہدے کے نتیجے میں ایک طرح سے حکومت اور وفاقوں کے درمیان شراکت داری وجود میں آ رہی ہے جس میں ایک شریک یعنی حکومت کی مستقبل کی بلکہ حال کی پالیسیوں کے بارے میں کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ کیا اس پارٹنر شپ کو ان وفاقوں کے اکابر بآسانی قبول کر لیں گے؟ ان سوالوں کا حتمی جواب تو آنے والے وقت ہی میں ملے گا، تاہم اندازے کے طور پر دیگر وفاقوں کے بارے میں تو کچھ نہیں کہا جا سکتا، لیکن وفاق المدارس العربیہ کے ماضی کے جرأت مندانہ ریکارڈ کے پیشِ نظر اس کا

امکان کم ہی نظر آتا ہے کہ وہ اس طرح کے سیٹ اپ کی حتمی منظوری دیں، اس لیے کہ یہ حضرات اس سے ملتی جلتی کئی تجاویز کو مسترد کر چکے ہیں۔ نوے کی دہائی میں جب اوپر ذکر کردہ درسِ نظامی گروپ کی تجویز سامنے آئی جو موجودہ تجویز کے مقابلے میں کہیں بے ضرر تھی تو اس کے بارے میں حضرت صدرِ وفاق مدظلہم نے مدارس کو اس میں شرکت سے منع کرنے کے بارے میں باقاعدہ مراسلہ لکھا تھا۔

یہاں یہ بات بھی ذہن میں رہنی چاہیے کہ کسی بھی وفاق یا ادارے کو تعلیمی بورڈ کا درجہ دینے کا معاملہ اتنا سادہ نہیں ہوتا جتنا ہمارے ہاں عموماً سمجھ لیا جاتا ہے۔ اس مقصد کے لیے باقاعدہ دفعہ وار ایک قانون بنتا ہے جس میں تمام تفصیلات درج ہوتی ہیں۔ مثال کے طور پر فیڈرل بورڈ کے قیام کے قانون (مجریہ ۱۹۷۵ء) کو اگر دیکھیں تو اس کی دفعہ پانچ میں بتایا گیا ہے کہ یہ بورڈ کن کن ارکان پر مشتمل ہوگا جن میں مثلاً دو یونیورسٹیوں کے چانسلر (جن کی تعیین ایچ ای سی کرے گی)، وزارتِ تعلیم کے دو نمائندے، کسی ایک کالج اور ایک سکول کا نمائندہ جس کا تعین الیکشن سے ہوگا، قومی اسمبلی کے تین ممبران جن میں سے کم از کم ایک خاتون ہوگی، دو سینیٹ کے ارکان، آزاد کشمیر اور تمام صوبوں، فاٹا اور گلگت بلتستان میں ہر ایک کا ایک نمائندہ، وغیرہ وغیرہ۔ اس مثال سے صرف یہ اندازہ کرانا مقصود ہے کہ کسی ادارے کو بورڈ کا درجہ ملنے کا باقاعدہ ایک سسٹم اور قانونی طریق کار اور اس کا ایک مخصوص مزاج ہوتا ہے، جبکہ وفاقوں کے حوالے سے ان امور پر تا حال مکمل ابہامات ہی ابہامات ہیں۔ تاہم اتنی بات واضح ہے کہ جب کسی وفاق یا تنظیم کو تعلیمی بورڈ کا درجہ ملے گا تو وہ خود بخود پہلے سے موجود تعلیمی بورڈز کے نظام کا حصہ بن جائے گا۔ اس عمومی نظام کے مشمولات سے استثنا ایک خاص حد تک ہی مل سکے گا۔ چونکہ ان وفاقوں کو مکمل بورڈ کا درجہ ملنا ہے، ان کی سند مکمل میٹرک یا ایف اے تسلیم کی جائے گی، صرف چند لازمی عصری مضامین کی حد تک نہیں، اس لیے بظاہر اس وفاق کا پورا نظام اس عمومی تعلیمی سسٹم کا حصہ بن جائے گا۔ جب میٹرک یا انٹر کی سند کی بنیاد وفاق کے دینی مضامین بھی بن رہے ہوں گے تو ظاہر ہے کہ وہ بھی ملک کی عمومی تعلیمی پالیسی کا حصہ بن جائیں گے۔ ایسا فوری طور پر نہ ہو تب بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ تدریجاً ایسا ہی ہوگا۔

اس وقت مجھے اپنی رائے پیش کرنا نہیں ہے، بلکہ اس مجوزہ اقدام کے ممکنہ نتائج کی طرف توجہ دلانا ہے، اگر ہمارے اکابر اور اہل مدارس ان نتائج کو قبول کرنے کے لیے ذہناً تیار ہیں تو الگ بات ہے، لیکن اگر یہ نتائج منظور نہیں اور بظاہر ایسا ہی ہوگا تو ابھی اس معاملے پر بہت سنجیدہ غور ہونا چاہیے۔ معاملات ایک ڈگر پر چل پڑنے کے بعد واپسی بہت مشکل ہو جاتی ہے۔ پھر چونکہ یہ سب کام قانون سازی کے ذریعے ہوگا، اس لیے اصل فیصلہ مقنّنہ نے کرنا ہے جو اتحادِ تنظیمات اور حکومت کے درمیان ہونے والے معاہدے کا حصہ ہی نہیں ہے، بالخصوص صوبائی حکومتیں اور مقنّنہ، اس لیے کہ اس کا بھی اس معاملے میں بڑا کردار ہوگا۔ کسی بھی قانون کا حلیہ قانون سازی کے مختلف مراحل سے گذرتے ہوئے کیا سے کیا ہو جاتا ہے، یہ محتاج وضاحت نہیں۔ اس لیے اتنے غیر واضح، مبہم اور خدشات کے حامل معاہدے کو موجودہ حالت میں کامیابی قرار دینا جلد بازی ہی معلوم ہوتا ہے۔

پھر یہ بات بھی سنجیدہ توجہ کی مستحق ہے کہ جب یہ پارٹنر شپ وجود میں آئے گی تو ظاہر ہے کہ آئے روز حکومتی

نمائندوں سے بات چیت اور مذاکرات کا عمل چلتا رہے گا، اس لیے کہ پارٹنرشپ کا یہ منطقی اور لازمی نتیجہ ہے۔ یہ بات چیت عموماً بیوروکریسی کے ساتھ ہوگی جو انتہائی تجربہ کار اور چالاک ہوتی ہے۔ کیا ان وفاقوں کے نمائندوں کے بارے میں یہ ضمانت دی جا سکتی ہے کہ وہ ہمیشہ ایسے ہی ہوں گے جو اس چالاک بیوروکریسی کے ساتھ نمٹ سکیں؟ چونکہ اس نئے سیٹ اپ میں سب وفاقوں کو ایک ساتھ چلنا ہوگا، اس لیے کیا اس بات کا امکان نہیں ہے کہ کل کلاں چند ایک وفاقوں کی قیادت میں ایسے لوگ آ جائیں جو بہت بھولے بھالے ہوں اور آسانی سے اس بیوروکریسی سے مات کھا جائیں یا خدانخواستہ کسی وقت ایسے لوگ آ جائیں جو اپنے بزرگوں والی پختگی اور استغنا سے خالی ہوں اور ان کے لیے اعلیٰ سطحی مذاکرات تک رسائی اور اعلیٰ حکام تک شرفِ باریابی ہی معراج ترقی ہو اور اسی دام میں ان سے شعوری یا غیر شعوری طور پر ایسے فیصلے کروا لیے جائیں جو دینی مدارس کے مقاصد کے مستقبل کے لیے بہتر نہ ہوں، لیکن دوسری طرف وہ اپنے زورِ بیان اور اختیارات کی بنیاد پر مدارس کو مطمئن یا خاموش کرا لیں؟ موجودہ وقت کے بارے میں جو مرضی کہہ لیں، آنے والے وقت کی ضمانت کون دے سکتا ہے کہ کس سیٹ پر کس طرح کا آدمی ہوگا؟ تو کیا اس طرح کا رسک لے کر حکومت کے ساتھ یہ شراکت داری کرنے یا اس سے مراعات لینے، سودا بازی کرنے سے بہتر نہ ہوگا کہ اب تک جس طرح کام چل رہا ہے، چلنے دیا جائے۔ جو ان وفاقوں کا کام اور ان کا دائرۂ اختصاص ہے یعنی دینی تعلیم کا امتحان لے کر سندات دینا، یہ اپنا یہ کام آزادی کے ساتھ کسی کے زیر بارِ احسان ہوئے بغیر کرتے رہیں اور جو عصری اداروں کا کام ہے یعنی عصری تعلیم کا امتحان لے کر سرٹیفکیٹ جاری کرنا، وہ اپنا کام کرتے رہیں۔ جو نوجوان صرف دینی تعلیم پر اکتفا کرنا چاہتا ہے، وہ وفاق کے امتحانات پر قناعت کرے، جو کسی دوسری طرف جانا چاہتے ہیں ان کے لیے راستے پہلے بھی بند نہیں ہیں۔ اس طرح ہر کوئی اپنے اپنے دائرۂ اختصاص میں کام کرتا رہے۔

جہاں تک تعلق ہے مدارس کے طلبہ کو عمومی دھارے کے قریب لانے اور انہیں عصری تعلیم دینے کا تو حقیقت یہ ہے کہ مدارس میں عصری تعلیم کا کام کافی حد تک پہلے سے ہو رہا ہے۔ پہلے بڑی ہچکچاہٹوں کے بعد مڈل تک آئے تھے، اب کافی حد تک بات میٹرک تک پہنچ چکی ہے۔ اگر مدارس کو اپنے حال پر چھوڑ دیا جائے تو اس میں مزید پیش رفت کے امکانات بھی ہیں۔ جو عصری مضامین پڑھنا پڑھانا چاہتے ہیں، وہ عام سرکاری بورڈز سے امتحانات دیں گے تو مستقبل میں ان کا فائدہ بھی ہوگا اور وہ عام دھارے کے زیادہ قریب آئیں گے۔ اب تک جو اپنے طور پر مدارس میں تبدیلی آ رہی ہے یا جس کی توقع کی جا رہی ہے، وہ اگرچہ بظاہر سست رفتار ہے لیکن وہ چونکہ مدارس کے اندر سے پھوٹنے والی تبدیلی ہے اور اس تبدیلی کا بنیادی سرچشمہ ان مدارس کے اصل دو فریق یعنی اہلِ مدارس اور سوسائٹی ہیں، اس لیے اس تبدیلی کے مؤثر پائیدار ہونے کے ساتھ ساتھ اس سے مدارس کی آزادی متاثر ہونے کا سوال بھی پیدا نہیں ہوگا، خاص طور پر اس وجہ سے بھی کہ اس کے لیے انہیں نہ تو کسی کا زیرِ احسان ہونا پڑتا ہے اور نہ ہی کسی سے مذاکرات کرنا پڑتے ہیں۔ البتہ اس تبدیلی میں یہ 'خامی' ضرور ہے کہ اس سے کسی وزیر یا بیوروکریسی کے نمبر نہیں بنتے کہ اس نے بڑی تگ ودو اور مذاکرات کے بعد مدارس کو اس لائن پر لگا دیا ہے۔

آرا وافکار

مولانا مفتی محمد زاہد*

پاکستان کے اسلامی تحقیقی ادارے: جائزہ وتجاویز

[اپریل ۲۰۱۲ء میں ادارہ تحقیقاتِ اسلامی اسلام آباد نے اپنے یومِ تاسیس کے حوالے سے یہ ایک تقریب کا انعقاد کیا جس میں اس طالب علم کو کلیدی خطبہ عرض کرنے کے لئے کہا گیا۔ خیال تھا کہ اس خطبے میں اجمالاً آنے والے نکات کو تفصیل سے بیان کر کے ایک مکمل مقالے کی شکل دے دی جائے۔ بوجوہ ایسا نہ ہوسکنے کی وجہ سے تقریباً اسی حالت میں پیش خدمت ہے۔ زاہد]

سب سے پہلے تو میں ادارہ تحقیقاتِ اسلامی کے ذمہ داران، کارپردازان اور جملہ کارکنان کو اس عظیم علمی وتحقیقی سفر کی باون منازل طے کرنے پر دل کی گہرائی سے مبارک باد پیش کرتا ہوں۔ اسی کے ساتھ ادارے کے ذمہ داران بالخصوص اس کے ڈائریکٹر جنرل ڈاکٹر خالد مسعود صاحب کا تہِ دل سے شکر گزار ہوں کہ اس پُرمسرت موقع پر اتنی بڑی تعداد میں اہلِ علم وتجربہ کے درمیان حاضر ہو کر نہ صرف استفادے کا موقع عطا فرمایا بلکہ کچھ عرض کرنے کا اعزاز بھی بخشا۔ ایسے موقع پر کچھ گذارشات پیش کرنا جہاں مجھ جیسے طالب علم کے لئے ایک اعزاز اور سعادت ہے وہیں ایک بڑا امتحان بھی۔ ''حکمت بلقمان آموختن'' والا محاورہ تو بارہا سنا ہے، لیکن جہاں بیک وقت اتنے سارے لقمان موجود ہوں وہاں یہ جسارت کئی آتشہ ہوجاتی ہے۔

انیسویں صدی کے نصف یا اس کے اواخر تک کا دور مسلمانوں کے تنزل کی طرف مسلسل سفر کا دور ہے۔ یہ دور مسلمانوں کے زیاں ہی کا نہیں علمی وفکری سطح پر احساسِ زیاں کے فقدان کا بھی ہے۔ سیاسی اور عسکری انحطاط کا کم از کم احساس مسلمانوں میں ضرور موجود تھا لیکن علمی اور فکری تحدیات کا ادراک بہت کم تھا۔ دنیا بہت بدل چکی تھی اور تیز رفتاری سے بدل رہی تھی، خواہی نخواہی ان تبدیلیوں کے اثرات باقی دنیا کے علاوہ عالمِ اسلام پر بھی مرتب ہو رہے تھے اور ہونے جا رہے تھے۔ لیکن اس دور پر ایک عمومی نظر دوڑائیں تو مسلمانوں کے علمی وفکری حلقوں میں ان تبدیلیوں، ان کے اسباب اور مضمرات کو سنجیدگی سے سمجھنے کی باستثنائے چند کوئی قابلِ ذکر کوشش نظر نہیں آتی۔ اسلام کے اصول اور اس کی بنیادی تعلیمات تو ابدی اور ناقابلِ تغیر ہیں، لیکن یہ سوال کہ کیا پہلے سے موجود مواد، ڈھانچا اور طور طریقے جو انسانی

* شیخ الحدیث جامعہ اسلامیہ امدادیہ فیصل آباد۔ zahidimdadia@yahoo.com

کاوشوں کا نتیجہ ہونے کے ناطے زمان ومکان اور حالات کے اسیر ہیں، اس تبدیل شدہ اور مسلسل تبدیل ہوتی دنیا میں اس قابل ہوں گے کہ محض انہی کے سہارے اسلامی تعلیمات کو مسلمانوں کی اجتماعی اور انفرادی زندگی میں روبہ عمل لایا جائے؟ اس سوال کے جواب کو عموماً ایک عرصے تک قابلِ اعتنا ہی نہیں سمجھا گیا۔ یہ صورتِ حال صرف علمی حلقوں کی ہی نہیں تھی بلکہ آخری دور میں مسلمانوں کے اقتدارِ اعلیٰ کی جو اہم کرسیاں موجود تھیں ان میں بھی بدلتی دنیا کو سمجھنے سے گریز کا انداز ہی غالب رہا۔ مغرب کی طاقت کے گہرے سائے ہندوستان تک پہنچ چکے تھے لیکن یہاں کی مغلیہ سلطنت سمیت طاقت کے بیش تر سرچشموں کو اس چیز کی ضرورت محسوس نہیں ہوئی کہ اس خطرے کے مضمرات اور اس طاقت کے راز کا گہرائی کے ساتھ مطالعہ کروایا جائے، اس کی بجائے وقت پاس کرنے کے لئے آہستہ آہستہ مقامی طاقتیں سمجھوتوں پر سمجھوتے کرتے اس ابھرتی طاقت کے قدموں کی طرف سرک رہیں تھیں۔ اسی صورتِ حال کی ایک مثال کے طور پر یہ بات بھی پیش کی جاسکتی ہے کہ مغربی دنیا میں دستور پسندی کا رجحان بہت حد تک نمایاں ہو چکا تھا اور یہ بات بہت موٹے حروف میں نہ سہی بہر حال نوشتہ دیوار تھی کہ باقی دنیا کو بھی آہستہ آہستہ کسی نہ کسی شکل میں ادھر ہی آنا ہوگا۔ اگر اس نوشتہ دیوار کو مناسب وقت پر سنجیدگی سے پڑھ لیا جاتا اور خلافت کو شخصی کی بجائے ایک دستوری ادارہ بنانے کی تجاویز اور کوششوں کا وہ حشر نہ ہوتا جو ہوا تو شاید مسلمانوں کے سیاسی اقتدارِ اعلیٰ کو وہ دھچکے برداشت نہ کرتے پڑتے جن کا سامنا انہیں کرنا پڑا۔ اس کی وجہ غالباً طویل عرصے تک مسلمانوں کا سیاسی غلبہ تھا، جس کی وجہ سے وہ اپنے قابلِ شکست ہونے کے تصور کے لئے بھی ذہناً آمادہ نہیں تھے، اس لئے کہ اپنے ماضی کی عظمتوں کی اسیر قوموں کے لئے نئی حقیقتوں کو تسلیم کرنا خاصا مشکل ہوتا ہے (اس ابتلا کا سامنا اقوامِ مغرب کو بھی کرنا پڑ سکتا ہے)۔

بہر حال سیاسی طور پر تو عالمِ اسلام کے ساتھ جو کچھ ہوا سو ہوا، لیکن یہ ایک حقیقت ہے کہ جس زمانے سے سیاسی طور پر مسلمانوں کا انحطاط ان کے باقاعدہ دورِ غلامی میں تبدیل ہونا شروع ہوا تقریباً وہیں سے ان میں علمی اور فکری بیداری کا دور بھی شروع ہوتا ہے۔ اس نئے دور کا مطالعہ کرتے ہوئے یہ نکتہ بھی بڑا اہم ہے کہ جن حقیقتوں کو بروقت سنجیدگی سے نہیں سمجھا گیا اور ان کا طوطی سر پر چڑھ کے بولنے لگا تو اس کے نتیجے میں جو ذہنی رویے مسلمانوں میں وجود میں آئے ان میں ایک چیز یہ بھی تھی کہ اس دور میں مسلمانوں نے عمومی طور پر فاعلی اور مؤثرانہ کردار (active role) کی بجائے انفعالی اور مؤثرانہ کردار (passive role) کو قبول کر لیا اور انہوں نے یہ باور کر لیا کہ ہم وہ نہیں جو کچھ کرتے ہیں بلکہ وہ ہیں جن کے ساتھ کچھ ہوتا ہے۔ سوال یہ نہیں کہ ہم نے کیا کیا یا کیا کر رہے ہیں بلکہ سوال یہ ہے کہ ہمارے ساتھ کیا ہوا یا ہو رہا ہے۔ اگر کوئی بہتری کی امید کی بات بھی ہے تو اس کا بیان یہ نہیں کہ ہم یہ کریں گے یا کر سکتے ہیں، بلکہ یہ کہ کیسے اور کون نجات دہندہ بن کر آئے گا اور ہمیں بچائے گا اور آگے لے جائے گا۔ اس طالب علم کے خیال میں مسلمانوں کے ذہنی رویّوں میں اس پہلو کا تفصیلی مطالعہ خاصی دلچسپی کا حامل ہوسکتا ہے۔ شاید اسی پہلو کا ایک فکری مظہر یہ بھی ہے کہ مثلاً برصغیر ہی میں آزادی کے حوالے سے یا مستعمرین کے ساتھ تعلق کے حوالے سے جو لٹریچر زیادہ مقبول عام ہوا وہ دو طرح کا تھا، ایک وہ جس میں حکم ران قوم سے بنا کر رکھنے کی ترغیب تھی، دوسرے وہ جو اس کے بالکل برعکس سوچ کا عکاس

تھا۔اول الذکر کے بارے میں تو یہ بات عام طور پر کہی ہی جاتی ہے کہ وہ مرعوب ذہنیت کا شاخسانہ تھا۔اسی کے ساتھ یہ سوال بھی تحقیق سے وابستہ لوگوں کے قابلِ توجہ ہے کہ موخرالذکر نوعیت کا جولٹریچر اور فکری مواد وجود میں آیا، خاص طور تحریک خلافت اور تحریکِ ترکِ موالات جیسی بڑی تحریکوں کی کوکھ سے جس لٹریچر نے جنم لیا کیا یہ سب کچھ مستقل بالذات تھا یا اس کا بھی کچھ تعلق یورپ ہی کی ان طاقتوں سے تھا جو انگریزوں کے مدّ مقابل تھیں اور انہیں ہندوستان میں ناکام دیکھنے کی خواہش مند تھیں۔یعنی کہیں ایسے تو نہیں تھا کہ دونوں قسم کا جوفکری مواد اور لٹریچر وجود میں آ رہا تھا یا عملی سیاست کے میدان میں جو کچھ ہو رہا تھا وہ بھی درحقیقت ہمارے آپس کے مباحث سے زیادہ یورپ کی بڑی طاقتوں کی جنگ ہی ہم شعوری یا غیر شعوری طور پر اپنی سرزمین پر لڑ رہے تھے۔اگر ایسا ہی تھا تو اس سے مزید سمجھا جا سکتا ہے کہ ہم فاعلی (active) کی بجائے کتنے انفعالی (passive) تھے۔

یہاں تو یہ بات ضمناً آ گئی، اصل مقصود یہ عرض کرنا تھا کہ مسلمانوں کی سیاسی مغلوبیت بلکہ سیاسی غلامی کے دور سے نئے سوالات زیرِ بحث آئے جنہوں نے نئی فکری تحریکوں اور رجحانات کو جنم دیا اور اسلامی ادبیات کو ماضی کے ذخیرے کی جگالی اور متون وشروح میں انحصار سے نکال کر اس میں نئی جہات کا اضافہ کیا۔اس حوالے سے چند میدان یا موضوعات یہاں خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔ان میں سرِ فہرست تو مغرب کے علوم وافکار کے حوالے سے یہ طویل بحث ہے کہ مسلمانوں کو ان کے ساتھ کیا رویہ اور انداز اختیار کرنا چاہئے، یہ بحث گذشتہ صدی ڈیڑھ صدی کا ہمارا اہم فکری ورثہ اور سرمایہ ہے۔ان حالات کے نتیجے میں دوسری نوعیت کا اہم مواد وہ ہے جو دنیا کے بڑے مذاہب بالخصوص اسلام اور عیسائیت یا اسلامی تہذیب اور دیگر تہذیبوں کے تقابلی مطالعے کے حوالے سے وجود میں آیا۔تیسرا اور شاید سب سے اہم میدان جس پر مسلمانوں کے اعلیٰ ترین دماغوں کی توجہ مرکوز رہی وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرتِ طیبہ تھی۔اس لئے کہ مسلمان اپنی پسماندگی کو تو دیکھ اور بھگت سکتے تھے لیکن کسی بھی طرح اس کا کوئی ادنی سا دھبہ یا اس کی ادنیٰ سی ذمہ داری بھی اپنے نبی کی ذاتِ مبارکہ پر یا ان کی تعلیم پر گوارا نہیں کر سکتے تھے۔اس لئے مسلمان مفکرین نے سیرتِ طیبہ کو نئے انداز سے موضوعِ بحث بنایا۔پچھلی صدی ڈیڑھ صدی میں سیرت پر ایسا وقیع کام سامنے آیا ہے جو شاید اس سے پہلے کے ہزار سال کے کام پر حاوی ہو۔چوتھا میدان مطالعہ قرآن تھا۔اس دورِ غلامی و پسماندگی نے مطالعہ قرآن کو بھی نئی جہتیں بخشیں اور تفسیر نگاری کے کئی نئے رجحانات متعارف ہوئے۔پانچواں میدان قانون، معیشت، سیاست وغیرہ پر مغربی علوم وتجربات کا مطالعہ کر کے ان پہلووؤں پر اسلامی نقطہ نظر کی وضاحت تھی۔اس پانچویں میدان میں زیادہ کام شاید مابعد استعمار کے دور میں ہوا اور اس میں مسلمان ملکوں کے ریاستی سرپرستی میں قائم اداروں کا نمایاں حصہ رہا۔اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس دور میں مسلمانوں کی نفسیات میں جہاں passiveness کا عنصر موجود تھا وہیں اس وقت کی صورتِ حال میں ایک اضطرابی کیفیت بھی موجود تھی، جو کہ مکمل غلامی نے ان میں پیدا کر دی تھی، اور مذکورہ بالا پانچ میدانوں میں جو کام ہوا وہ اسی اضطراب اور بے چینی کی کیفیت کا اچھا ثمر تھا، جس کا یہ مطلب بھی لیا جا سکتا ہے کہ یہ غلامی کا بالواسطہ طور پر ثمر تھا اور یہ کہ غلامی نے مسلمانوں میں خاص قسم کی فکری بیداری پیدا

کی اورانہوں نے ان سے بھی سیکھا جنہیں وہ اپنا حریف سمجھتے تھے۔

تراث کا احیا، اس کی عصری انداز سے پیش کاری، اس کی توضیح وتنقیح اوراس کے تجزیہ وتحلیل جیسے کاموں کو چھوڑ کر اس دور میں ہونے والی تحقیقی اورفکری کاوشوں کے جو مقاصد رہے انہیں تین بنیادی نکتوں میں بیان کیا جاسکتا ہے۔ سب سے پہلے تو اسلامی تعلیمات کی مغرب پر برتری کو ثابت کرنا، خواہ وہ جارحانہ اور پیش قدمی کے انداز سے ہو یا معذرت خواہانہ۔ اس لئے کہ معذرتی منہج کا مقصد بھی مغرب کو یہ باور کرانا تھا کہ جو کچھ تم کہہ رہے ہو اسلام بھی وہی کہہ رہا ہے اور بہت پہلے سے کہہ رہا ہے، اس لئے اسلام کو تم پر سبقت کا شرف حاصل ہے۔ دوسرا مقصد اس سوال کا جائزہ لینا رہا کہ بدلتی ہوئی دنیا میں زندگی کے مختلف شعبوں میں اسلامی تعلیمات پر عمل کو کیسے ممکن بنایا جائے۔ تیسرے امت مسلمہ جس نے صدیوں تک دنیا کی قیادت کی ہے اسے یہ مقام دوبارہ کیسے حاصل ہو۔

مذکورہ بالا مقاصد کے تحت اوپر ذکر کردہ ہر میدان میں متنوع رجحانات سامنے آتے رہے، جن میں سے بعض تو ایک دوسرے سے بالکل الٹی سمت پر چلتے ہوئے نظر آتے تھے۔ لیکن یہ سب مل جل کر مجموعی طور پر ایک ہی بڑے عمل کا جزو لاینفک ہیں۔ بات دراصل یہ ہے کہ پہلی مرتبہ جب اسلام سربلند ہو رہا تھا اس کی بنیاد بھی علم تھی، جیسا کہ غارِ حرا میں نازل ہونے والی پہلی وحی سے واضح ہے۔ لیکن اس دور کی اہم خصوصیت یہ تھی کہ پالیسی کے جزوی معاملات میں بھی اللہ کے نبی کی قیادت سے مسلمان براہِ راست سرفراز تھے جنہیں یا تو جزوی معاملات میں بھی اللہ کی طرف سے وحی کی راہ نمائی حاصل ہوتی تھی یا کم از کم فراستِ نبوت ضرور شاملِ حال ہوتی تھی۔ اس کے علاوہ اللہ کی طرف سے عمومی وعدہ؟ نصرت کے ساتھ بعض جزوی مواقع پر بھی نصرت کا خاص وعدہ شامل حال ہوتا تھا (جیسا کہ غزوہ بدر میں ہوا) جس کی وجہ سے اس عمل کی رفتار غیر معمولی حد تک تیز تھی۔ اب اسلام کی نشاۃ ثانیہ کی بنیاد بھی علم پر ہی ہوگی۔ لیکن ختمِ نبوت کے نتیجے میں نئی صورتِ حال کے مطابق سارا کام اس امت ہی کو کرنا ہے، اور اس دنیا کو دارالاسباب سمجھ کر کرنا ہے، اس لئے کہ جس نوعیت کا وعدۂ نصرت اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھا اُس خاص نوعیت کا بعد میں کوئی دعویٰ نہیں کرسکتا۔ اسلام اور امتِ مسلمہ کی سربلندی ایک واقعہ یا event نہیں ہوگا بلکہ ایک پروسس ہوگا۔ ایسا نہیں ہوگا کہ کوئی آئے اور چھا جائے، پہلے امت کے حالات کو درست کرے پھر باقی دنیا کو۔ بلکہ ختمِ نبوت کا ایک لازمی تقاضا ہے کہ ذمہ داری پوری امت پر عائد کی گئی ہے۔ اس لئے سارے پروسس میں امت کی بحیثیت امت شرکت ضروری ہوگی، جس کے لئے یہ ایک لازمی امر ہے کہ مذکورہ بالا مقاصد کے لئے امت کا ہر طبقہ اپنی صلاحیتیں بروئے کار لائے۔ اس کے لئے بحث وفکر اور ڈسکشن کا ایک عرصہ درمیان میں آنا ضروری لازمی ہے اور یہ بھی لازمی ہے کہ اس ڈسکشن میں امت کے مختلف طبقات شریک ہوں۔ انیسویں صدی سے جب سے احساسِ زیاں اجاگر ہوا ہے تب سے اب تک امت ڈسکشن کے اسی مرحلے سے گذر رہی ہے۔ یہ مرحلہ مزید دراز ہوگا، لیکن یہ عرصہ تنزل کی طرف سفر کے عرصے سے یقیناً کم ہوگا۔ یہ ایک مثبت پہلو ہے کہ امت اگر اقوامِ عالم میں اپنا مقام بنائے گی تو کسی خاص طبقے کی برتری کے ذریعے نہیں بلکہ ایک طویل ڈسکشن کے نتیجے اور امت کے اجتماعی ضمیر کے ثمرے کے طور پر۔ یعنی بظاہر ایسا

ہوتا نظر نہیں آرہا کہ کوئی خاص طبقہ آئے اور چھا جائے بلکہ جو راہ بھی ہوگی وہ امت اپنے اجتماعی تجربات اور اجتماعی دانش کی روشنی میں طے کرے گی یا کسی راہ کو قبول کرے گی، ظاہر ہے اس عمل میں وقت لگنا فطری امر ہے۔ بہر حال کہنے کا مقصد یہ ہے کہ اس دور کی طوالت یا متضاد آوازوں کی وجہ سے بظاہر محسوس ہونے والی پراگندگی سے پریشان ہونے کی ضرورت نہیں، بلکہ یہ سب کچھ ایک ارتقائی عمل کا لازمی حصہ ہے۔ اس ڈسکشن میں صرف متنوع ہی نہیں متضادات رجحانات کو ایک گھڑی کے کل پرزوں کی طرح سمجھا جا سکتا ہے۔ ایک گھڑی کو اگر کھول کر دیکھیں تو اس کے مختلف گول گول پرزے ایک دوسرے سے الٹ سمت میں حرکت کرتے ہوئے نظر آتے ہیں لیکن ان سب کی حرکت کا آخری نتیجہ ایک ہی نکل رہا ہوتا ہے اور وہ ہے وقت کی نشان دہی۔

دورِ آزادی میں

جنگِ عظیم دوم کے بعد نئے عالمی حالات کے تحت دیگر ممالک کے ساتھ ساتھ مسلمان ملکوں کو بھی ایک ایک کر کے آزادی ملنے کا سلسلہ شروع ہوا تو متعدد ملکوں میں تحقیقی کام کے لئے ریاستی سطح پر بھی ادارے وجود میں آنے لگے۔ یہاں ہم صرف پاکستان کے تناظر تک بات کو محدود رکھنے کی کوشش کریں گے، جن میں دو ادارے خصوصیت سے قابلِ ذکر ہیں، ایک اسلامی نظریاتی کونسل اور دوسرے ادارہ تحقیقاتِ اسلامی۔ اس لئے کہ ان دونوں کو دستوری بنیاد حاصل رہی ہے، موخر الذکر کو ۱۹۶۲ء کے دستور میں، اور اول الذکر کو اب بھی حاصل ہے۔ یہاں ان اداروں یا ان جیسے اداروں کی کارکردگی کا تفصیلی جائزہ لینا مقصود نہیں ہے، بلکہ ان کے کام کے چند عمومی خدوخال اور آئندہ کے کام کے لئے چند تجاویز پیش کرنا ہے۔ آج جبکہ ہم ادارہ تحقیقات اسلامی جیسے وقیع ادارے کی باون منازلِ عمر کی تکمیل پر خوشی کا اظہار کر رہے اور اس کے کارناموں کا جائزہ لے رہے ہیں تو اس موقع پر اس طرح کے اداروں میں نئی زندگی پیدا کرنے کے لئے مناسب ہوگا کہ وقت کی نبض اور رجحانات و امکانات کو سامنے رکھتے ہوئے اسلامی تحقیق میں نئی جہتیں دریافت کرنے کی کوشش کریں۔ خصوصاً وہ جہتیں جو result oriented ہوں۔

سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ یہاں دو قسم کے کاموں میں فرق پیشِ نظر رہنا چاہئے۔ ایک وہ کام ہے جو کیا تو کسی فرد یا چند افراد نے ہوتا ہے البتہ کسی ادارے نے انہیں اس کام کے لئے درکار سہولتیں اور وسائل فراہم کئے ہوتے ہیں یا کسی فرد نے اس ادارے کا حصہ ہونے کے دوران اور اس حیثیت میں کام کیا ہوتا ہے یا اس ادارے نے اس کام کی طباعت واشاعت کا فریضہ انجام دیا ہوتا ہے۔ دوسری قسم کا کام وہ ہے جو باقاعدہ ایک ٹیم ورک اور اجتماعی کاوش کا نتیجہ ہوتا ہے۔ تعبیر میں سہولت کے لئے آنے والی سطور میں ہم پہلی قسم کے کام کو اداروں کا کام اور دوسری قسم کے کام کو ادارہ جاتی کام کہیں گے۔ دونوں نوعیت کے کاموں میں سے کسی کی بھی نہ تو اہمیت سے انکار کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی اس کام کو کسی ادارے کی حسنِ کارکردگی میں داخل کرنے سے۔ تاہم کام کے موضوعات اور میدانوں کے انتخاب میں یہ امر مدِ نظر رکھنا اہم ہے۔ اس لئے کہ بعض کام ایسے ہیں جو صرف موخر الذکر انداز سے ہی انجام پا سکتے ہیں، اس لئے بڑے

بڑے اداروں سے بجا طور پر یہ توقع کی جاسکتی ہے کہ وہ ان کاموں اور منصوبوں کو اہمیت دیں جن کے لئے دوسری نوعیت کی کاوشیں زیادہ فائدہ مند ہوتی ہیں۔

اگر یہ سوال کیا جائے کہ کون سے موضوعات اور میدان ہائے تحقیق ہمارے تحقیقی اداروں کی توجہ کا زیادہ مرکز رہے ہیں، بالخصوص بات اداروں کے کام کے حوالے سے نہ کی جائے بلکہ ادراہ جاتی کاموں کے حوالے سے کی جائے تو پہلی بات تو یہ سامنے آتی ہے کہ اس تحقیقی کام کا زیادہ تر محور ریاست رہی ہے۔یعنی یہ سوال رہا ہے کہ ریاست کے کرنے کے کام کیا ہیں اور وہ اپنی ان ذمہ داریوں کو کیسے پورا کرے۔ان کاوشوں کا بھی شاید سب بڑا محور قانون اور دوسرے نمبر معیشت رہی ہے۔اسلامی نظریاتی کونسل کے تو مینڈیٹ میں ہی بنیادی بات یہ تھی۔اسلامی نظریاتی کونسل کے بارے میں دستور کی دفعہ ۲۳۰ کی شق (۱) کی ذیلی شق a میں اگر چہ کونسل کا ایک کام یہ بھی بتایا گیا ہے کہ وہ ایسی تجاویز تیار کرے جن کے ذریعے مسلمانانِ پاکستان کو اس قابل بنایا جاسکے کہ وہ اپنی اجتماعی اور انفرادی زندگیوں کو اسلامی ہدایات اور تصورات کے مطابق ڈھال سکیں۔اس طرح سے اس دفعہ کا یہ حصہ محض قانون کی بجائے بحیثیتِ مجموعی زندگی کو موضوعِ بحث بناتا ہوا نظر آتا ہے، لیکن اسی شق میں ان تجاویز کا مخاطب مقنّنہ کو بنایا گیا ہے نہ کہ منتظمہ کو اور یہ کہا گیا ہے کہ کونسل اپنی یہ تجاویز پارلیمنٹ یا صوبائی اسمبلیوں کو پیش کریں گی جن کا بنیادی وظیفہ قانون سازی ہے، اس طرح سے معاملہ پھر قانونی نوعیت اختیار کر جاتا ہے۔بہر حال اسلامی نظریاتی کونسل اپنے مینڈیٹ کے مطابق اپنے فرائض انجام دیتی چلی آرہی ہے۔اصل بات جو کہنا مقصود ہے کہ وہ یہ ہے کہ اگر چہ قرار دادِ مقاصد، مختلف آئینی دفعات اور متعدد اہم دستاویزات میں زندگی کو اسلامی ڈھانچے میں ڈھالنے کی بات تو کی گئی لیکن یہ کہنا شاید غلط نہ ہو کہ پاکستان بننے کے بعد کئی دہائیاں بڑی حد تک اس مفروضے پر لگ گئیں کہ قانون ٹھیک ہو جانے سے سب کچھ ٹھیک ہو جاتا ہے۔اس طرح سے زندگی بحیثیت مجموعی ہمارے محققین بالخصوص تحقیقی اداروں کی اتنی زیادہ توجہ حاصل نہ کر سکی جتنی قانون نے حاصل کی۔پھر قانون خود بھی لوگوں تک انصاف پہنچانے کے نظام کا محض ایک حصہ ہے، جبکہ فراہمی عدل کے عمل کے اور بھی کئی اجزا اور عناصر ہوتے ہیں، یہ اجزا اور عناصر بھی شاید اتنی توجہ حاصل نہیں کر سکے جتنی خود قانون نے حاصل کی ہے۔

اوپر تحقیق کے جو بنیادی مقاصد ذکر کئے گئے ہیں ان میں ایک مقصد اس سوال پر غور ہے کہ موجودہ دور میں انفرادی اور اجتماعی زندگیوں کو کس طرح اسلامی تعلیمات کے مطابق بنایا جائے۔اس سوال کے اعتبار سے اب تک کے کام کا زیادہ تر نقطہ ارتکاز ریاست رہی ہے جبکہ ریاست زندگی پر اثر انداز ہونے والا ایک اہم عنصر ضرور ہے اور شاید جدید دور میں ریگولائزیشن کے کردار کی وجہ سے اس کی اہمیت گھٹنے کی بجائے بڑھ رہی ہے تاہم زندگی پر اثر انداز ہونے والا یہ واحد عنصر نہیں، اور بھی کئی عناصر موجود ہیں۔بالخصوص حالیہ دور میں کئی ایک نے کافی زیادہ اہمیت حاصل کر لی ہے۔ یہاں یہ عرض کرنا ہے کہ محض ریاست کے کردار کی بھی بات کی جائے تو اس کے زندگی پر اثر انداز ہونے کے دو رخ ہیں۔ایک یہ کہ ریاست کے پاس جبر کی طاقت موجود ہوتی ہے، اپنے اس اختیار کے ذریعے سے وہ لوگوں کو خاص کام کرنے یا نہ کرنے پر مجبور کرتی ہے۔قانون کوئی بھی ہو اور کتنا ہی اچھا ہو بہر حال ہوتا ایک جبر ہی ہے۔ریاست کے

زندگی پر اثر انداز ہونے کا دوسرا رخ ریاستی پالیسی ہے۔ اس زاویے سے ریاست براہِ راست لوگوں کو مجبور کرنے کی بجائے عمومی پالیسی ایسی بناتی ہے جس سے خاص ماحول وجود میں آتا ہے اور لوگ خاص رخ پر چلنے لگتے ہیں۔ اب تک ایک طرف تو کام کی زیادہ ترکیز ریاست پر رہی ہے، دوسرے ریاستی کردار میں بھی پہلے رخ کو زیادہ توجہ ملی ہے۔ دوسرے رخ کو خاص توجہ نہیں مل سکی۔

آگے بڑھنے سے پہلے یہاں اس حقیقت کی طرف بھی اشارہ کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ آج کا دور اعداد وشمار، سرویز اور میدانی تحقیق کا دور ہے جس کے ذریعے ایک طرف تو عملی حقائق کو ریاضیاتی اور سائنسی انداز سے معلوم کیا جاتا ہے دوسری طرف کسی بھی اختیار کی جانے والی پالیسی یا اقدام کے ممکنہ اثرات ونتائج کو جانچ کر اس کے بارے میں کافی حد تک درست اندازے لگانے کی کوشش کی جاتی ہے۔ آج ہر کامیاب پالیسی کے پیچھے شماریات اور میدانی تحقیق کی طاقت موجود ہوتی ہے۔ صرف حکومتیں ہی نہیں کاروباری اور غیر کاروباری ادارے بھی کوئی نیا قدم اٹھانے سے پہلے اس طرح کی سہولتیں مہیا کرنے والے اداروں سے رجوع کرتے ہیں۔ وقت گذرنے کے ساتھ ساتھ اس رجحان میں اضافہ ہو رہا ہے اور لوگوں میں یہ احساس بڑھ رہا ہے کہ شماریاتی تحقیق پر مبنی منصوبہ بندی زیادہ کامیاب ہوتی ہے۔ لیکن اسلامی تحقیق شاید اس رجحان سے خاطر خواہ متعارف اور اس سے استفادے کی طرف ابھی مائل نہیں ہو پائی۔ صرف قانونی تحقیق ہی کی بات ہو تو اس میں بھی اس ذریعے کو استعمال کر کے زیادہ ثمر آور نتائج تحقیق حاصل کیے جا سکتے ہیں۔ اس لئے کہ یہ بات تو فقہائے اسلام کے ہاں بھی مسلمہ ہے کہ فقیہ کو امرِ واقعہ سے واقف ہونا چاہئے۔ پورے معاشرے کی سطح پر امرِ واقعہ کا ادراک کیسے ہوگا، میڈیا کی نمایاں سرخیوں اور ہیڈ لائنز سے، بعض مفاداتی گروہوں کے پروپیگنڈے سے یا شماریاتی ریاضیاتی اور سائنسی طریقہ کار اس کے لئے بہتر ہوگا۔

بہر حال اسلامی تحقیق کے سلسلے میں ادارہ جاتی سطح پر اب تک جو کام ہوا ہے اس کی قدر و قیمت اور اہمیت کو تسلیم کرتے ہوئے اس کام کو آگے بڑھانے کے لئے ایک تو تحقیقی کاموں بالخصوص ادارہ جاتی تحقیق کی ترکیز صرف ریاست یا قانون سے پھیلا کر پوری زندگی کو موضوعِ بحث بنائے جانے کی ضرورت ہے۔ بالخصوص ہمارے معاشرے اور سماج کو۔ کسی چیز کو قانون بنا کر نافذ کر دینا بہت آسان ہوتا ہے، لیکن اگر یہ سوال ہو کہ اسی چیز کو کسی سماج کے لئے قابلِ قبول کیسے بنایا جائے، یا نظریاتی اور اصولی طور پر جو چیز اس معاشرے میں قابلِ قبول ہے کے روبہ عمل آنے میں حائل رکاوٹوں کو سمجھ کر انہیں دور کیسے کیا جائے تو یہ کام محض قانون سازی کے مقابلے میں خاصا محنت طلب اور وقت طلب کام ہے۔ اس عمل میں کئی نزاکتوں اور سماجی حقائق کو مدنظر رکھنا ہوتا ہے۔

اس حوالے سے یہاں عہد نبوی سے دو مثالیں ذکر کرنے پر اکتفا کروں گا۔ ایک مثال تو یہ ہے کہ صحیح بخاری میں حضرت عائشہ سے مروی ایک روایت کے مطابق نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ خواہش تھی کہ فتح مکہ کے بعد بیت اللہ کی از سرِ نو تعمیر کی جائے اور یہ کہ اس مرتبہ کی تعمیر' زمانہ قبل از بعثت کی قریشی تعمیر کی بجائے اصل ابراہیمی بنیادوں اور نقشے (قواعد ابراہیم) پر ہو۔ لیکن نبی کریم کو اندازہ تھا کہ اس کام کے ماحول اور معاشرے پر کیا اثرات مرتب ہو سکتے ہیں،

ان کے پیش نظر آپ نے اس ارادے پر عمل نہیں فرمایا۔ دوسری مثال یہ ہے کہ خاندانی ماحول اور رسم ورواج میں قریش اور انصار کے درمیان بہت سے فرق موجود تھے۔ ہجرت کے بعد جب دونوں طرف کے خاندانوں کا میل ملاپ شروع ہوا، بلکہ ایک دوسرے کے ہاں شادیاں بھی ہوئیں تو پہلے سے موجود ان فروق کی وجہ سے کئی مسائل پیدا ہوئے، ان مسائل ومعاملات کو حضور اقدس نے کیسے ہینڈل کیا، یہ مطالعہ حدیث وسیرت کا ایک مستقل موضوع ہے۔ یہاں مثال کے طور پر یہ بات عرض کرنا ہے کہ عربوں کے ہاں گھریلو ڈسپلن قائم رکھنے کے لئے عورتوں کو مارنا ایک عام سی بات تھی۔ خصوصاً قریش میں انصار کے مقابلے میں یہ چیز زیادہ تھی۔ جبکہ انصار میں مردوں کی عورتوں پر اتھارٹی کم تھی۔

اسلام کا اصل مزاج تو یہ ہے کہ کسی جانور کو بھی بلاوجہ نہیں مارنا چاہئے، اپنے غلاموں اور باندیوں تک کو مارنے پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے سخت وعیدیں ارشاد فرمائیں۔ ایک موقع پر جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ابومسعود انصاری کو دیکھا کہ وہ اپنے ایک غلام کو مار رہے ہیں تو آپ نے فرمایا کہ ابومسعود! یہ ذہن میں رکھو کہ جتنا بس تمہارا اس غلام پر چلتا ہے اس سے زیادہ قدرت اللہ تعالیٰ کو تم پر حاصل ہے۔ یہ بات سن کر ابومسعود انصاری نے اس غلام کو فوراً آزاد کردیا۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر تم ایسا نہ کرتے تو تمہیں دوزخ کی آگ میں جھلسنا پڑتا۔ حالانکہ ابو مسعود بدری صحابی ہیں، اور بدر میں شرکت ایسی نیکی ہے جس کی وجہ سے اللہ کی طرف عام مغفرت کا وعدہ ہے۔ جب ایک زرخرید غلام یا باندی کو مارنے کے بارے میں اسلام کا مزاج یہ ہے کہ تو شریکِ حیات کے بارے میں اس کی تعلیم کیا ہوسکتی ہے؟ اس کا اندازہ لگانا مشکل نہیں ہے۔

غلاموں کو مارنے پر پابندی کا اطلاق تو بہت آسانی سے ہوگیا لیکن جب عورتوں کا معاملہ آیا تو کچھ پیچیدگیوں کا بھی سامنا ہوا۔ ابتدا میں تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حتمی طور پر اس سے منع فرمادیا۔ لیکن اس پر بعض لوگوں کی طرف سے یہ شکایت سامنے آئی کہ اب تک چونکہ جو ڈسپلن چلا آرہا تھا اس میں مار پر پابندی نہ ہونے کا بھی دخل تھا، اب یک دم پابندی لگنے سے معاملات درست نہیں رہے۔ روایات کے لفظ ہیں کہ عورتیں جری اور بے باک ہوگئی ہیں۔ آں حضرت نے عارضی طور پر یہ پابندی اٹھالی۔ اس پر ان عورتوں کی طرف سے شکایات کا تانتا بندھ گیا جو زمانہ جاہلیت سے اگرچہ مار سہتی چلی آرہی تھیں، اب چند دن انہوں نے اس مار پر پابندی کا مزا چکھ لیا تھا۔ اس موقع پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مردوں سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا کہ عورتوں کی طرف سے اپنے مردوں کے خلاف اس طرح کی شکایات بکثرت آرہی ہیں، جن مردوں کے بارے میں اس طرح کی شکایتیں آرہی ہیں وہ کوئی اچھے لوگ نہیں ہیں۔ گویا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے محسوس فرمایا کہ مقصود اگرچہ بڑا ہے، لیکن اس کے حصول کے لئے اخلاقی راستہ اختیار کرنا زیادہ بہتر ہوگا۔

یہاں بذاتِ خود اس مسئلے پر بات کرنا مقصود نہیں ہے، بلکہ یہ عرض کرنا ہے کہ اس سے یہ اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ جہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جیسی موثر ہستی موجود ہو اور صحابہ جیسے اطاعت شعار لوگ موجود ہوں وہاں بھی سماجی اور معاشرتی حقیقتیں اپنا اثر کس طرح دکھاتی ہیں اور کسی تبدیلی کے لئے کس طرح سے تدریجی طریقہ اختیار کرنا پڑتا ہے۔ سماج کا سدھار اول تو ہماری توجہ کا مستحق بنتا ہی کم ہے، اگر بن جائے تو اسے کسی تحقیقی کاوش کا محتاج سمجھنے کی

بجائے محض واعظانہ کام سمجھ لیا جاتا ہے۔ جبکہ حقیقت یہ ہے کہ اسلامی تعلیمات پر عمل درآمد کے سلسلے میں جب ہم سماج کو موضوعِ تحقیق بنائیں گے وہاں خاصا کام کرنے کی ضرورت ہوگی۔ اس لئے کہ بحیثیت مجموعی انسانی معاشرے کی حرکیات اور رویے ہوتے ہیں۔ کسی چیز کو کوئی معاشرہ اپنے اندر کیسے جذب کرتا ہے، اپنی اختیار کردہ قدروں، رسم رواج یا عادات کو کب کیوں ہر قیمت پر سینے سے لگانے کی کوشش کرتا ہے اور کب اپنی اختیار کردہ چیزوں ہی کو dispose off کر دیتا ہے، نئی چیزوں کو کب کیسے اور کیوں قبول کرنے کے لئے لپکتا ہے اور کب کیسے اور کیوں کسی نئی چیز کے بارے میں ہچکچاہٹ کا شکار ہو جاتا ہے۔ یہ سب باتیں وہ ہیں جنہیں سمجھنا سماج پر مبنی اسلامی تحقیق کے لئے اسی طرح ضروری ہے جس طرح متعدد شعبوں میں فقہ اسلامی سے واقفیت کے ساتھ موجودہ قوانین جاننے کو ضروری سمجھا جاتا رہا ہے۔ پھر ہر ماحول اور سماج کا اپنا الگ مخصوص مزاج اور رنگ ہوتا ہے اس کا مطالعہ بھی ناگزیر ہے۔

سماجی سطح پر اسلامی نقطہ نظر سے جو بھی کام ہوگا اس کا محور معروف اور منکر کے تصورات ہوں گے۔ ایسے کام کے کئی زاویے ہو سکتے ہیں۔ اطلاقی اور عملی تحقیق سے پہلے کچھ اصولی سوالات پر کام اہم ہوگا۔ مثلا معروف اور منکر کا معیار کیا ہے۔ ظاہر ہے کہ اسلامی نقطہ نظر سب سے اہم معیار تو نص ہے۔ لیکن اس کے علاوہ معروف اصول ما رآہ المسلمون حسنا فھو عند اللہ حسن کے مطابق خود مسلمان معاشرے کو اس کے طے کرنے میں ایک کردار دیا گیا ہے، اس کی حدود کیا ہیں۔ پھر عملی اور اطلاقی پہلو سے کئی چیزیں دیکھنے کی ہیں۔ مثلاً ایک یہ کہ وہ کون سے معروف ہیں جنہیں کسی خاص اور متعین ماحول میں قابلِ قبول قدر کا درجہ حاصل ہونا چاہئے تھا لیکن حاصل نہیں ہے، یا کون سا منکر ہے جس کے منکر ہونے کا احساس ایک خاص ماحول میں موجود نہیں ہے۔ اس کے اسباب کیا ہیں۔ اور اس کے تدارک کے لئے کیا کیا تدابیر اختیار کی جاسکتی ہیں۔

دوسرے یہ کہ وہ کون سے معروف ہیں جو کسی ماحول میں سمجھے تو معروف ہی جاتے ہیں یعنی نظریاتی طور پر ایک اچھی قدر کے طور پر متعارف ہیں، لیکن اس کے عملی اثرات نظر نہیں آتے، یا کسی منکر کو نظریاتی طور پر منکر تو سمجھا جاتا ہے لیکن عملاً اس ماحول یا معاشرے میں اس کا وجود عام نظر آتا ہے۔ اس کے اسباب کی کھوج لگانا، کہ ایک کام کو اچھا سمجھتے ہوئے لوگ اسے کیوں نہیں کر پا رہے یا برا سمجھتے ہوئے اس سے کیوں نہیں بچ پا رہے۔ اسباب کی کھوج لگانے کے بعد اس کے تدارک کے ذرائع سوچنا۔

تیسرے یہ کہ معاشروں کے ایک دوسرے ساتھ میل ملاپ اور دیگر محرکات کے نتیجے میں ان کے طرزِ زندگی بلکہ طرزِ فکر میں تبدیلیاں آتی رہتی ہیں۔ کبھی یہ تبدیلیاں خود آ رہی ہوتی ہیں اور کبھی پیدا کی جا رہی ہوتی ہیں۔ ان پر نظر رکھنا اور ان کے بارے میں مناسب پالیسی طے کرنا۔ یہ کام اتنے سادہ نہیں ہیں کہ انہیں یا تو وعظ ونصیحت کے شعبے پر چھوڑ دیا جائے یا چند لٹھ بردار گروہوں کے رحم پر۔ یا پھر ایسے گروہوں کی مذمت کو کافی سمجھ لیا جائے۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ یہ کام اداروں کی سطح پر ٹیم ورک کے طور پر سائنسی بنیادوں پر کرنے کے ہیں۔ اس میں جہاں شماریاتی اور میدانی تحقیق سے کام لینے کی ضرورت ہے وہیں انسانی رویوں کے علوم (Behavioural Sciences) سے بھی گہرے استفادے کی

ضرورت ہے۔اس سے بھی پہلے اسلامی مصادر بالخصوص سیرت طیبہ کی روشنی میں سماجیات پراثر انداز ہونے یا ان کے ساتھ کوئی رویہ روا رکھنے کے طور طریقوں کے بارے میں بنیادی اصول منقح کرنا ہوں گے۔ پھر سارے تحقیقی کاموں کو بنیاد بنا کر ریاستی ادارے، میڈیا، تعلیمی اداروں، تفریح سازوں، ادبا وغیرہ زندگی پر اثر انداز ہونے والے تمام طبقات کے لئے آسان گائیڈ لائن تیار کرنا ہوگی۔

یہ سوال اسلامی تحقیق کاروں کے لئے بڑی اہمیت رکھتا ہے کہ کہیں ایسا تو نہیں کہ ہمارے معاشرتی ریشے اور بافتے صرف کمزور ہی نہیں ہورہے، ٹوٹ پھوٹ کا شکار ہیں۔ کہیں ایسا تو نہیں ہم آدھا تیتر آدھا بٹیر بننے کی بجائے تیتر نہ بٹیر والی صورتِ حال کی طرف بڑھ رہے ہیں۔ معاشرے میں کیا قدریں مروج ہونی چاہئیں، کیا چیز سماجی طور پر قابل قبول ہونی چاہئیں کیا نہیں اس حوالے سے کہیں خلا تو پیدا نہیں ہورہا کہ یہ کام کسی منصوبے، سوچ بچار، مباحثے وغیرہ پر مبنی ہونے کی بجائے ان چیزوں کو چند سوشل پلیئرز مثلاً میڈیا، یا میڈیا کے بھی ایک حصے اشتہاراتی صنعت کے حوالے کر دیا ہو، وہ چاہے تو کچھ عرصے میں معاشرے کے لئے ایسی چیزوں کو بھی قابلِ قبول بنادے جو کچھ عرصہ قبل نا قابلِ قبول تھیں۔

ہمارے ہاں یہ شکایت بکثرت کی جاتی ہے کہ مغرب یا فلاں فلاں طاقتیں یا لابیاں ہمارے معاشرے میں فلاں فلاں غلط چیزوں کو بڑی منصوبہ بندی سے فروغ دے رہی ہیں۔ سوال یہ ہے کہ اگر ایک کام ایک انسانی گروہ کر سکتا ہے تو دوسرا کیوں نہیں کر سکتا۔ اگر انسانی معاشرے، اس کے رویوں اور اس کی سوچ میں غلط تخم کاشت ہوسکتا ہے تو اچھا تخم کیوں کاشت نہیں ہوسکتا۔ مذہب اور سماجیات کے باہم ملاپ پر مبنی تحقیق کی روایت غالباً مغرب میں موجود نہیں ہوگی، اس لئے کہ وہاں مذہب صرف نمائشی رہ گیا ہے لیکن کیا ہمارے مغربی نمونے کے بغیر کوئی نئی تحقیقی روایت قائم کرنا ممنوع ہے؟ بات شاید وہی ہے کہ ہم بحیثیت مجموعی اپنے لئے فاعلی کردار کی بجائے انفعالی کردار (passive role) قبول کر چکے ہیں۔ اگر اس سے نکلتے بھی ہیں تو active یا proactive ہونے کی بجائے reactive ہوجاتے ہیں۔

یہ باتیں تو بطور مثال عرض کی جارہی ہیں۔ اصل مقصود یہ کہنا ہے کہ اسلامی تحقیق کے ایک اہم مقصد اسلامی تعلیمات کو آج کی زندگی میں روبہ عمل لانے کے سلسلے میں اب تک جو کام ہوا ہے اس کے دائرہ کار میں وسعت کی بہت زیادہ گنجائش موجود ہے۔

اس ضمن میں ایک اور چیز کی طرف اشارہ کرنا بھی مناسب معلوم ہوتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ قرآن کریم نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے مقاصد میں ایک چیز تزکیہ بھی ذکر کی ہے۔ خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مکارمِ اخلاق کی تکمیل کو اپنی بعثت کا مقصد قرار دیا ہے۔ جس کا حاصل صوفیہ کرام کے مطابق اخلاقِ رذیلہ کی اصلاح اور اخلاقِ فاضلہ کو انسان میں راسخ کرنا ہے۔ یہ کام یقیناً ہماری خانقاہوں اور مشائخ نے انجام دیا ہے اور اب بھی کسی حد تک چل رہا ہے۔ لیکن کیا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کا یہ مقصد صرف ان لوگوں کے لئے ہے جو خود کو کسی خانقاہ سے وابستہ کرتے ہیں۔ اگر ایسا نہیں ہے اور یقیناً نہیں ہے، بلکہ دین کی اساس ہونے کے ناطے یہ پورے مسلم معاشرے کی ضرورت ہے تو پھر ظاہر ہے کہ اس کام کو خانقاہوں، تصوف کے سلاسل اور وعظ و نصیحت کی مجالس تک محدود کرنے کی

بجائے اس مقصد کے لئے عام زندگی پر اثر انداز ہونے والے تمام عناصر کو استعمال کرنا ہوگا۔ یہ کام کیسے ہوسکتا ہے، اس کے لئے بھی مذکورہ بالا نوعیت کے تحقیقی کام کی ضرورت ہے، جو صرف لائبریری تحقیق تک محدود نہ ہو بلکہ عملی، میدانی اور شماریاتی تحقیق پر مبنی ہو اور اس میں رویوں کے علوم (Behavioural Sciences) کی راہ نمائی بھی مفید ہوسکتی ہے۔ صوفیہ کرام افراد کی اصلاح کرتے ہوئے جب کسی رذیلے کی علامت اپنے کسی مرید میں دیکھتے تھے تو یہ جاننے کی کوشش کرتے تھے کہ اس کا منشا اور سبب کیا ہے، اسے دریافت کر کے علاج کیا کرتے تھے۔ آج یہی کام بحیثیت مجموعی پورے معاشرے پر بھی ہوسکتا ہے۔ مثال کے طور پر ہم اگر دیکھتے ہیں کہ لوگوں میں غصہ کنٹرول کرنے اور ضبط وتحمل سے کام لینے کی صلاحیت کم ہے تو ہم اس حوالے سے متعلقہ مہارت رکھنے والے اداروں کے تعاون سے شماریاتی ڈیٹا جمع کر سکتے ہیں کہ عموماً کن کن مواقع پر لوگ جلدی سے ایک دوسرے سے الجھ پڑتے ہیں، اس معاملے میں جنس، عمر، تعلیم، معاشرتی طبقات وغیرہ کے حوالے سے کیا کیا فرق پائے جاتے ہیں۔ کس کس طرح کے لوگوں میں کن مواقع پر یہ چیز زیادہ دیکھنے میں آتی ہے۔ اس کی وجوہات کیا ہوتی ہیں۔ کون کون کس طرح سے اپنے جذبات پر نسبتاً بہتر کنٹرول کر لیتا ہے۔ وغیرہ وغیرہ۔ اس طرح کا ڈیٹا اگر موجود ہو اور اسے استعمال کرنے کا سلیقہ بھی موجود ہو تو عام زندگی کو بھی ایک خانقاہ بنایا جاسکتا ہے۔ حاصل یہ کہ معاشرے کو سمجھنے کے لئے میدانی معلومات، شماریاتی تحقیق اور انسانی رویوں اور سماجیات سے بحث کرنے والے علوم کی مدد سے پورے معاشرے کی تربیت کے بڑے بڑے منصوبے بنائے جاسکتے ہیں۔

اگر خالصتاً ریاست کے حوالے بھی بات کی جائے تب بھی امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے بارے میں عموماً دو رجحان پائے جاتے ہیں۔ ایک یہ کہ ریاست کو اس طرح کے معاملات میں بالکل غیر جانب دار رہنا چاہئے، دوسرا رجحان یہ ہے کہ اس مقصد کے لئے ریاست کو اپنا اختیارِ جبر بھرپور انداز سے استعمال کرنا چاہئے اور حسبہ بل جیسے قوانین لاگو ہونے چاہئیں۔ جبکہ ایک تیسرا راستہ بھی ہوسکتا ہے کہ ریاست اپنے جبر نہیں اپنی پالیسی کے ذریعے یہ کام کرے۔ یہ کام اگرچہ زندگی پر اثر انداز ہونے والی ہر طاقت کرسکتی ہے لیکن ظاہر ہے کہ ریاست کے پاس زندگی پر اثر انداز ہونے کی صلاحیت سب سے زیادہ نہیں تو کافی زیادہ ہوتی ہے۔

بہرحال یہ ایک خوشی کا موقع ہے ادارہ تحقیقاتِ اسلامی جیسا وقیع ادارہ اپنی عمر کے باون سال پورے کر رہا ہے۔ اس موقع بس یہ حقیر سی طالب علمانہ خواہش پیش کرنا مقصود ہے کہ پاکستان کے تحقیق اداروں میں اب تک ہونے والے کاموں کے جائزے کے ساتھ نئے تحقیقی راستوں کی تلاش بھی جاری رہنی چاہئے۔

مولانا مفتی محمد زاہد☆

تدریس حدیث اور عصر حاضر کے تقاضے

[۱۵ فروری ۲۰۰۹ء کو الشریعہ اکادمی میں ''عصر حاضر میں تدریس
حدیث کے تقاضے'' کے موضوع پر منعقدہ سیمینار کے لیے لکھا گیا]

میں جناب مولانا زاہد الراشدی صاحب اور الشریعہ اکادمی کی پوری ٹیم کو ''تدریسِ حدیث اور عصرِ حاضر کے تقاضے'' جیسے اہم عنوان پر اس سیمینار کے انعقاد پر مبارک باد پیش کرتا ہوں اور ان کا شکرگزار ہوں کہ انہوں نے نہ صرف مجھے اس علمی مجلس میں شرکت کر کے اس سے مستفید ہونے کا موقع فراہم کیا بلکہ اپنی طالب علمانہ گزارشات پیش کرنے کا اعزاز بھی بخشا۔

ہمارا یقین ہے کہ اسلامی تعلیمات میں ہر دور کے انسانوں کی راہ نمائی کرنے کی صلاحیت موجود ہے۔ کسی بھی دور میں اس صلاحیت کی عملی شکلیں دریافت کرنے کے لیے اسلامی احکام کے دوسرے بنیادی اور قرآن سے زیادہ مفصل سرچشمے ''حدیث وسنت'' کے درست مطالعے کی ضرورت ناقابلِ انکار ہے۔ زمانے کے تقاضوں سے عہدہ برآئی کے سلسلے میں مطالعۂ حدیث کی اہمیت کا شاید سب سے پہلے بھرپور ادراک ہمارے برصغیر ہی کی ایک نام ور علمی شخصیت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے کیا۔ ان کی نظرِ بصیرت نے یہ بھانپ لیا کہ آنے والے دور کے پڑھے لکھے اور سوچنے سمجھنے والے لوگوں کو تفہیمِ دین کے لیے ضروری ہے کہ احکامِ دینیہ میں پائے جانے والے اسرار، حکم اور مصالح کو دریافت کر کے نہ صرف جزوی طور پر ہر ہر حکم کی عقلی حکمت اور عملی مصلحت کو واضح کیا جائے بلکہ ان حکمتوں اور مصلحتوں کا ایک نظامیاتی (Systemetic) مطالعہ کیا جائے جس سے یہ نظر آئے کہ پوری شریعت کی ایک روح ہے جو بدن کے مختلف اعضا کی طرح ہر ہر حکمِ شرعی میں موجود ہے۔ بظاہر احکامِ شرعیہ کی سب سے منضبط، مدوّن اور مفصّل شکل فقہ کی کتابوں میں ملتی ہے۔ شاہ صاحبؒ نے مذکورہ ضرورت کا احساس کرتے ہوئے ''حجۃ اللہ البالغۃ'' کی شکل میں جو عظیم کام سرانجام دیا، اس کے بارے میں یہ توقع کی جا سکتی تھی کہ اس کی بنیاد فقہِ اسلامی پر اٹھائی جائے گی، مگر شاہ صاحب نے ایسا نہیں کیا، بلکہ حجۃ اللہ البالغہ کا مطالعہ کرنے والے جانتے ہیں کہ یہ کتاب، خاص طور پر اس کی ''القسم الثانی'' حدیث پر مبنی ہے اور شاہ صاحب نے عموماً ''مشکاۃ المصابیح'' کی ترتیب کو اپنایا ہے اور احکامِ شرعیہ کی جزوی حکمتیں بیان کرنے کے لیے مشکوٰۃ ہی کی احادیث کو بنیاد بنایا ہے جو آج کی طرح اُس زمانے میں بھی برصغیر میں حدیث کی اہم نصابی کتاب تھی۔

آج امتِ مسلمہ تہذیبی اور فکری اعتبار سے جن چیلنجز کا سامنا کر رہی ہے، ان کی صورتِ حال بہت حد تک دوسری

☆استاذ حدیث، جامعہ اسلامیہ امدادیہ فیصل آباد۔ zahidimdadia@yahoo.com

اور تیسری صدی ہجری کے حالات کے مشابہ ہے، صرف اس فرق کے ساتھ کہ اس وقت مسلمان سیاسی طور پر فاتح، بالاتر اور غالب قوم تھے جبکہ آج معاملہ برعکس ہے۔ وہ دور بھی ایسا تھا جس میں دیگر اقوام کے علوم وفنون عربی زبان میں منتقل ہو کر اپنے اثرات مرتب کر رہے تھے، اور ان علوم وفنون کے ساتھ کیا طرزِ عمل اختیار کیا جانا چاہیے، یہ امر موضوعِ بحث بنا ہوا تھا۔ دنیا کی مختلف ثقافتوں اور تہذیبوں کے دھارے مسلمان معاشروں میں شامل ہو کر زندگی کو ایک نئی شکل دے رہے تھے، ایک متنوع معاشرے کی بنیاد رکھ رہے تھے اور ساتھ ساتھ بہت سے عملی اور فکری سوال پیدا کر رہے تھے۔ یہی دو صدیاں فقہ وحدیث کی تدوین کے نقطۂ عروج کی صدیاں ہیں۔ اس کے بعد کی صدیاں -سوائے چند استثناءات کے- اسی کام کی خوشہ چینی، اس پر تقعید وتفریع، اس کی تشریح یا اسے سہل التداول بنانے کا دور ہے۔ ہمارے ہاں فقہ اور حدیث دونوں کے معاملے میں علم اور ذہنی ساخت کے بنیادی سرچشمے اسی مؤخر دور کے ہیں۔ مثال کے طور پر ائمۂ مجتہدین نے اپنے اصولِ اجتہاد کی از خود وضاحت بہت کم فرمائی، اس مؤخر دور میں یہ ہوا کہ ان ائمہ کے اجتہادات کا مطالعہ کر کے جو اصول ان میں کارفرما نظر آئے، انہیں مرتب ومدوّن کر دیا گیا۔ یہی حال حدیث کا ہے۔ امام بخاری، امام مسلم، امام ترمذی جیسی شخصیات سے حدیث کے ردّ وقبول کے جو اصول صراحتاً نقل ہوئے ہیں، انہیں شاید انگلیوں پر گنا جا سکے۔ ''مصطلح الحدیث'' کے نام سے جو سرمایہ ہمارے پاس موجود ہے، وہ بنیادی طور پر حاکم، خطیب بغدادی اور ابن الصلاح جیسی شخصیات کی عطا اور ان کی سعیِ مشکور کا نتیجہ ہے۔ فقہ وحدیث دونوں کے حوالے سے ان مؤخر ادوار کا کام قابلِ قدر بھی ہے اور قابلِ استفادہ بھی۔ اس سے استغنا کو مجذوب کی بڑ ہی کہا جا سکتا ہے، لیکن یہ دور بہر حال ابتدائی چند صدیوں کے مقابلے میں ٹھہراؤ اور ''ٹک ٹکا'' کا تھا۔ یہ چیز اس لحاظ سے مؤخر دور کے کام کی اہمیت کو بڑھا دیتی ہے کہ اس میں اطمینان کے ساتھ پچھلے دور کی فصل سمیٹنے بلکہ اسے صاف کر کے پیک کرنے کا موقع مل گیا، لیکن ہمیں جس دور کا سامنا ہے، وہ دوبارہ ابتدائی صدیوں کے مشابہ بلکہ تبدیلیوں کے انفجار اور explosion کا دور ہے۔ اس میں کافی حد تک ابتدائی صدیوں سے ملتے جلتے چیلنجز کا سامنا ہے، اس فرق کے ساتھ کہ ان کے پاس قرآن وسنت اور متفرق آثارِ صحابہ وتابعین کی شکل میں صرف خام مال ہی تھا، ہمارے زمانے میں تیار شدہ مال بھی وافر اور پورے تنوع کے ساتھ موجود ہے، نیز اس فرق کے ساتھ کہ اس دور کے اہلِ علم کو زمانِ نبوت کے قرب اور اس کے ماحول سے ایک گونہ واقفیت کا جو فائدہ حاصل تھا، وہ آج کے دور کے لوگوں کو حاصل نہیں۔ آج کے دور میں صرف چند جزوی سوالات ومسائل ہی پیدا نہیں ہوئے بلکہ بعض بنیادی نوعیت کے اصولی سوالات بھی اس دور نے کھڑے کر دیے ہیں۔

کہنے کا مقصد یہ ہے کہ فقہ وحدیث دونوں کے اندر مؤخر دور کی کاوشوں سے استفادے کے ساتھ ساتھ ہمیں اس دور میں بھی جانا ہوگا جس کے ساتھ ہمارے زمانے کی مشابہت ہے۔ یہ کام خاصا مشکل ہے، اس لیے کہ مؤخر دور کا کام پکی پکائی روٹی کی طرح ہے، جبکہ ابتدائی قرون کی محنت وکاوش سے استفادے اور اس دور میں جا کر کام کے لیے بڑی عرق ریزی، علمی گہرائی اور خاص قسم کی پختگی اور رسوخ کی ضرورت ہے، اس لیے کسی نظامِ تعلیم کے ذریعے سب کو تو ظاہر ہے، اس معیار پر نہیں لایا جا سکتا، لیکن جب بھی ہم اپنے نظامِ تعلیم یا طرز ہائے تدریس پر بات کریں تو ہمارے پیشِ نظر یہ بات بہر حال رہنی چاہیے کہ کچھ باصلاحیت افراد ہم ایسے ضرور تیار کر لیں جو اپنی علمی زندگی کے پختگی کے مرحلے پر جا کر ضرور اس قابل ہو سکیں کہ ان کا کام محض متوسط اور آخری دور کے ذخیرہ کے فہم، اس کی تشریح اور اس کے انطباق تک محدود نہ ہو بلکہ اس سے اوپر اٹھ کر اور پیچھے جا

کراصولی اور بنیادی نوعیت کے پیدا ہونے والے سوالات کے سلسلے میں جو کرنے کے کام ہیں، وہ کر سکیں۔ یہ کام نازک ضرور ہے، اس میں خدشات کا بھی انکار نہیں کیا جا سکتا، لیکن کوئی بھی ضروری کام ایسا نہیں ہے جو کسی قدر خطرات مول لیے بغیر ہو سکتا ہو۔ باقی اللہ تعالیٰ نے امت کے اجتماعی ضمیر میں انٹی وائرس رکھے ہوئے ہیں جو اپنا کام کرتے رہتے ہیں۔

حدیث کے موضوع پر گفتگو کرتے ہوئے تمہید میں یہ باتیں اس لیے عرض کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی کہ ہمارے ہاں جس طرح فقہ میں بدائع اور سرخسی تو دور کی بات ہے، عالمگیریہ اور شامی سے اوپر جانے کی بعض اوقات ضرورت محسوس نہیں کی جاتی، اسی طرح بعض لوگ علوم الحدیث سے متعلق بھی حاکم، خطیب اور ابن الصلاح وغیرہ کو ہی اس میدان کی کل دنیا سمجھ بیٹھے ہیں، حتیٰ کہ اس بارے میں وہ حضرات بھی مستثنیٰ نظر نہیں آتے جو عام حالات میں تقلیدی رویّوں کو ناپسند کرتے ہیں، حالانکہ بڑے بڑے محدثین کے تصحیح وتضعیف کے سلسلے میں ایسے اقوال مل جاتے ہیں جو مذکور الصدر حضرات کے مرتب کردہ اصولوں پر پورا اترتے نظر نہیں آتے۔ مقصد خدانخواستہ کسی ایسے طرزِ عمل کی دعوت دینا نہیں ہے جو علمی اور فکری انارکی کا راستہ کھول دے۔ دینی علوم کے ہر شعبے میں تجربات کی بنیاد پر جو ڈسپلن قائم ہیں، انہیں اپنے دائرے میں قائم رہنا چاہیے، لیکن ایک دائرہ ایسا بھی ہونا ضروری ہے جہاں مذکور الصدر ضرورت کی تکمیل ہو۔ دراصل ضرورت ایجاد کی ماں ہے، ضرورت کا کام اگر اہل لوگوں کے ہاتھوں انجام نہ پائے تو نااہلوں کے ہاتھ چڑھ جاتا ہے۔

عصرِ حاضر کے تقاضوں کی تکمیل میں حدیث کے کردار کو مؤثر طور پر بروے کار لانے کے لیے جو بھی حکمتِ عملی وضع کی جائے گی، اس میں تدریس کا پہلو نمایاں اہمیت کا حامل ہوگا، اس لیے کہ کسی بھی منصوبے کی تکمیل اور کسی حکمتِ عملی سے مطلوبہ نتائج اخذ کرنے کے لیے رجالِ کار کا وجود ریڑھ کی ہڈی کی حیثیت رکھتا ہے، اور رجالِ کار کی تیاری میں تدریس اور طریقہ ہائے تدریس بنیادی عنصر ہوتے ہیں۔ ہمارے ہاں دینی مدارس کے نصاب پر تو کافی بحث ہوتی ہے، تدریس پر بات نسبتاً کم ہوتی ہے۔ آج کی مجلس کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں تدریس کو بنیادی موضوع بنایا گیا ہے۔ اپنی گفتگو کو مرکوز رکھنے کی خاطر یہاں صرف دینی مدارس وجامعات میں ''تدریس حدیث'' کی بات کی جائے گی، اس لیے کہ عصری جامعات کے مقابلے میں ان مدارس کی تدریسِ حدیث مواد کی مقدار، تدریس میں گہرائی اور دین کے اصل مصادر سے استفادے کے لیے درکار بنیادی صلاحیت جیسی خصوصیات کی وجہ سے امتیازی حیثیت رکھتی ہے، اس لیے اس میں بہتری پیدا کرنے کے نتائج بھی زیادہ مؤثر اور بہتر ہو سکتے ہیں۔ دینی مدارس میں ''تدریس حدیث'' سے ہماری مراد صرف دورۂ حدیث کی تدریس نہیں ہے، بلکہ بالکل ابتدائی درجات سے لے کر تخصص فی الحدیث تک تمام درجات میں تدریس ہمارے موضوعِ بحث سے متعلق ہے، اس لیے اس گفتگو میں بعض ایسے تحقیقی کاموں کا بھی تذکرہ آجائے گا جن کی اس زمانے میں ضرورت ہے۔

﴿۱﴾

علمِ حدیث ایک بڑا وسیع کینوس رکھنے والا علم ہے جس کی کوکھ سے کئی مستقل علوم نے جنم لیا ہے اور اس میں وسعت اور پھیلاؤ کے بے شمار امکانات موجود ہیں، لیکن ہمارے ہاں اندازِ تدریس کے بعض پہلو ایسے ہیں جن کی وجہ سے علمِ حدیث کی وسعت، گہرائی اور اس کے امکانات طالب علم پر واضح نہیں ہو پاتے جس کی وجہ سے تحصیل علم سے فراغت کے بعد کی زندگی میں بھی وہ اس مبارک علم میں قابلِ ذکر کام سرانجام نہیں دے پاتا۔ طرزِ تدریس کی ان خامیوں میں پہلی چیز یہ ہے کہ ہمارے ہاں عموماً درسِ حدیث کا بیشتر حصہ اور پڑھانے والے کا زیادہ زور یا تو فقہی احادیث پر صرف ہوتا ہے یا ان چند کلامی

مباحث پر جو ایک تو ہمارے دور میں مردہ ہو چکی ہیں اور ان کی جگہ کئی نئی تازہ بحثوں نے لے لی ہے۔ دوسرے ان میں اختلاف بھی عموماً لفظی ہوتا ہے۔ اس طرح سے حدیث کا یہ درس عملاً کچھ علم کلام اور کچھ الفقہ المقارن کا درس بن کر رہ جاتا ہے۔ پھر احادیثِ احکام میں بھی توجہ کا محور عبادات وغیرہ کے چند مسائل ہی رہتے ہیں۔ احادیثِ احکام کا بڑا حصہ جو معاملات، سماجیات، سیاسیات، قانون، بین الاقوامی تعلقات وغیرہ سے متعلق ہے، وہ توجہ کا مستحق نہیں بن پاتا۔ بعض اوقات نسبتاً کم اہمیت رکھنے والے مسئلے پر ضرورت سے کہیں زیادہ وقت صرف کیا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر بعض اوقات قضاے حاجت کے دوران استقبال واستدبارِ قبلہ کے مسئلے پر استاذ کے کئی کئی دن صرف ہو جاتے ہیں، حالانکہ اسی میں سے کچھ وقت بچا کر اسے اس سے اہم کسی مسئلے پر صرف کیا جا سکتا تھا۔ پھر گفتگو کا انداز بھی کچھ ایسا ہوتا ہے جس سے محسوس ہوتا ہے کہ حنفی، شافعی (مثلاً) دو مدمقابل پارٹیاں برسرِ پیکار ہیں۔ اس کے نتیجے میں طالب علم کے اندر بحث وتحقیق کا صحت مند رجحان پروان چڑھنے اور علمی منہج تحقیق کا نمونہ سامنے آنے کی بجائے اس کی شخصیت میں مناظرانہ انداز کے ایسے بیج بو دیے جاتے ہیں جو بعض اوقات زندگی بھر اس کا ساتھ نہیں چھوڑتے، اور اس سے طالب علم کی علمی شخصیت ہمیشہ کے لیے تباہ ہو جاتی ہے یا کم افادیت کی حامل رہ جاتی ہے، حالانکہ جن ائمہ اور بزرگوں کی تائید یا اتباع میں بظاہر ایسا کیا جاتا ہے، خود ان کا اپنا طرزِ عمل یہ نہیں تھا۔ ان ائمہ کی بات تو بہت دور کی ہے، ماضی قریب کی معروف علمی شخصیت شیخ الہند مولانا محمود حسنؒ کا جو طرزِ عمل ان کے شاگرد مولانا مناظر احسن گیلانی نے اپنی چشم دید گواہی کی بنیاد پر لکھا ہے، وہ قابل توجہ ہے۔ یہ بات تو اہلِ علم جانتے ہی ہیں کہ مولانا رشید احمد گنگوہی، مولانا یعقوب نانوتوی اور شیخ الہند مولانا محمود حسن وغیرہ کے درس حدیث میں اس طرح سے تقریریں نہیں ہوتی تھیں جیسے آج کل ہوتی ہیں۔ یہ سلسلہ علامہ انور شاہ کشمیریؒ سے شروع ہوا۔ شاہ صاحب علم کا بحر زخار تھے، جو موضوع چل پڑتا، اس پر علم کا بند کھل جاتا۔ بعد میں ہم جیسے لوگوں نے یہی کام بتکلف شروع کر دیا۔ بہر حال اسی سلسلے میں مولانا مناظر احسن گیلانیؒ شیخ الہند کا یہی طرزِ اختصار نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

> ''جب کوئی ایسی حدیث آ جاتی جو بظاہر مفہوم کے لحاظ سے قطعی طور پر حنفی مذہب کے خلاف ہوتی اور پڑھنے والا طالب علم خود رک کر دریافت کرتا یا دوسرے طلبہ پوچھتے ''حضرت یہ حدیث تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قطعاً خلاف ہے'' جواب میں مسکراتے ہوئے بے ساختہ شیخ الہندؒ کی زبان مبارک سے یہ الفاظ نکلتے: ''خلاف تو ہے بھائی! میں کیا کروں؟ ہاں آگے چلیے۔'' (مولانا مناظر احسن گیلانی: ص ۱۱۸، مکتبہ عمر فاروق کراچی)

بظاہر کہنے کا مقصد یہ تھا کہ یہ کوئی اچنبھے کی بات نہیں ہے۔ اجتہادی اختلافی مسائل میں تو ایسا ہوتا ہی ہے کہ ہر فریق کے پاس کوئی نہ کوئی دلیل ہوتی ہے اور ہر فریق کی دلیل بظاہر دوسرے فریق کے خلاف ہوتی ہے، اس لیے ایسے مسائل میں یہ توقع رکھنا کہ ہمارے خلاف کوئی دلیل نہ ہو، کا مطلب یہ بنتا ہے کہ دلیل صرف ہمارے پاس ہو، دوسرے فریق کے پاس نہ ہو۔ اگر ایسا ہوتا تو اس مسئلے میں اختلاف ہی کیوں ہوتا۔

تدریس کا یہ طرزِ عمل جو حدیث کے لیے مختص وقت اور صلاحیتوں کا بڑا حصہ چوس جاتا ہے، درحقیقت درس گاہ سے باہر کے بعض عوامل کا نتیجہ ہے۔ اصل معرکہ کہیں اور بپا ہوتا ہے، لیکن ہر فریق کی درس گاہیں اس معرکے کے لیے اسلحہ ساز فیکٹریاں اور فوجی ٹریننگ کے ادارے بن جاتے ہیں۔ ہوا یوں ہے کہ عہد رسالت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد متعدد علاقوں میں جا کر کبارِ صحابہ اور فقہاے صحابہ میں سے بڑی شخصیات آباد ہو گئیں جنھوں نے وہاں عملی طور پر بھی لوگوں کو دین سکھایا جیسا کہ انہوں نے

حضورِاقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے سیکھا تھااور علمی طور پر بھی بہت سے شاگرد تیار کیے جن سے آگے فیض پھیلا۔ ان فیض یافتگاں میں بڑے بڑے فقہا بھی شامل تھے۔ یوں مصر، شام، عراق اور حجاز وغیرہ میں دین پر عمل کی مختلف شکلیں رائج ہوگئیں اور تعلیم و تعلّم کے مستقل سلسلے قائم ہوگئے۔ بنیادی طور پر یہی چیز آگے چل کر اختلافاتِ فقہا کی ایک اہم بنیاد بنی۔ دین پر عمل اور فقہی آرا میں یہ تنوّع حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے دور تک کھل کر سامنے آ چکا تھا۔ صدیق اکبرؓ کے پوتے قاسم بن محمدؒ نے جب اس تمنا کا اظہار کیا کہ کاش یہ اختلاف نہ ہوتا تو عمر بن عبدالعزیزؒ نے انہیں ٹوکتے ہوئے فرمایا کہ مجھے سرخ اونٹوں کا لالچ دیا جائے، تب بھی میں اس اختلاف کے نہ ہونے کی کبھی تمنا اور آرزو نہیں کروں گا، اس لیے کہ اس سے امت کے لیے وسعت پیدا ہوتی ہے۔ (ابن عبدالبر جامع بیان العلم وفضلہ ۲/۸۰ المکتبۃ العلمیۃ المدینۃ المنورۃ) آج مغربی دنیا اپنے ہاں کے تنوع اور Pluralism پر بڑا ناز کرتی ہے، لیکن تنوع کے حسن کو سب سے پہلے ان فقہا نے اسلامی تعلیمات سے سمجھا ہے۔ عمر بن عبدالعزیزؒ وہ شخصیت ہیں جنہوں نے سرکاری مراسلے کے ذریعے تدوینِ حدیث کا کام شروع کرایا تھا اور متعدد جلیل القدر محدثین نے ان کے فرمان کے مطابق حدیث کے مجموعے تیار بھی کیے تھے۔ اگر حدیث کے کسی مجموعے کا یہ مصرف ہوتا کہ اس کو بنیاد بنا کر پہلے سے چلے آ رہے فقہی تنوع کو ختم کیا جائے تو عمر بن عبدالعزیزؒ یہ حکم جاری کرتے کہ میرے تیار کرائے ہوئے ان مجموعوں کو حَکَم اور فیصل مان کر جو بات اس میں نہ ہو، اسے ردّ کر دیا جائے۔ لیکن انہوں نے نہ صرف ایسا نہیں کیا بلکہ اس کے برعکس اپنی خلافت کے زیرِ نگیں تمام بلاد وامصار میں یہ مراسلہ لکھوایا کہ ہر علاقے کے فقہا جس چیز پر مجتمع ہوں، اس علاقے میں اسی کے مطابق فیصلے کیے جائیں۔ (سنن الدارمی حدیث نمبر: ۶۴۱ باب اختلاف الفقہاء)

تدوینِ حدیث ہی کے سلسلے میں ایک بڑا نام امام مالکؒ کا ہے۔ ان کی ''الموطا'' کو بجا طور پر صحاح ستہ کی ماں کہا جاتا ہے۔ ان کے سامنے بھی خلیفۂ وقت کی طرف سے یہ پیشکش کی گئی کہ موطا کو بطور قانون خلافت کے زیرِ نگیں تمام علاقوں میں نافذ کر کے لوگوں اس پر عمل کا پابند کر دیا جائے، لیکن امام مالکؒ نے اس سے منع کرتے ہوئے فرمایا کہ لوگوں تک پہلے بہت سی باتیں پہنچ چکی ہیں، صحابہ کے اقوال میں سے جو باتیں ان تک پہلے پہنچ چکی ہیں، ان کی پیروی وہ اختیار کر چکے ہیں۔ اب جن چیزوں کو وہ اپنا چکے، ہیں ان سے انہیں روکنا بڑا گراں امر ہوگا، اس لیے لوگوں کو اپنی حالت پر ہی رہنے دیجیے اور ہر خطے کے لوگوں نے اپنے لیے جس راہِ عمل کو اختیار کر لیا ہے، اسے یونہی رہنے دیجیے۔

حضرت عمر بن عبدالعزیز اور امام مالک کے اس طرزِ عمل میں دعوتی کام کرنے والوں کے لیے ایک بڑا سبق یہ مضمر ہے کہ جس علاقے میں لوگوں کی دین کے حوالے سے کسی شخصیت یا شخصیات سے وابستگی پیدا ہو چکی ہو، اس پر زد لگانے میں احتیاط سے کام لینا چاہیے۔ دعوتی کام کرنے والوں سے بسا اوقات یہ غلطی ہو جاتی ہے کہ کسی خطے میں جاتے ہی وہاں پہلے سے موجود دینی وابستگی پر ہتھوڑا چلا دیتے ہیں جس سے ایک خلا پیدا ہو جاتا ہے جو بعض اوقات بہت خطرناک ثابت ہوتا ہے۔

کہنے کا مقصد یہ ہے کہ علمِ حدیث جیسے مبارک اور توسع و تنوع رکھنے والے علم کا آخری دور میں یہ بڑا عجیب وغریب مصرف نکالا گیا ہے کہ اسے فقہی کشتی کا ایک میدان بنا لیا گیا اور ایک دوسرے کا سر کچلنے کے لیے اس سے ہتھوڑے کا کام لیا جانے لگا ہے۔ یہ بات میں کسی خاص مکتبِ فکر کے بارے میں نہیں کہہ رہا بلکہ تقریباً تمام مکاتبِ فکر میں اس طرح کے رویّے موجود ہیں، اور یہ وبا پاکستان یا برّصغیر کے ساتھ بھی خاص نہیں ہے، بلکہ عرب دنیا کی کئی یونیورسٹیوں خصوصاً بعض برادر ملکوں کی مذہبی چھاپ رکھنے والی یونیورسٹیوں میں بھی یہی کچھ ہو رہا ہے۔ اگر حدیث کی کتابت و تدوین کا یا کسی حدیثی

مجموعے یا مجموعوں کا یہی مصرف ہوتا تو سب سے پہلے یہ کام اس شعبے کے مجدد عمر بن عبدالعزیزؒ کرتے، محدثین کے سرتاج امام مالک کرتے، جن کے موطا کو ایک وقت تک اصح الکتب کہا گیا، امام بخاری کرتے جن کی کتاب کو اصح الکتب بعد کتاب اللہ کا لقب دیا گیا، صحاحِ ستہ کے دیگر مؤلفین کرتے جن کے مجموعوں کو امت میں سب سے زیادہ تداول حاصل ہوا۔ لیکن علمی دنیا جانتی ہے کہ فقہی استنباطات واستدلالات کے لیے ان مجموعوں سے استفادہ تو ضرور کیا گیا لیکن فقہی اختلافات کے مکمل تصفیے اور آخری وحتمی فیصلے کے لیے انہیں استعمال نہیں کیا گیا۔ یہی وجہ ہے کہ حدیث کے ایک سے بڑھ کر ایک مجموعے سامنے آتے رہے اور فنی مقبولیت حاصل کرتے رہے، لیکن فقہی اور عملی دنیا جوں کی توں رہی، اس میں کوئی بڑا فرق واقع نہیں ہوا۔ آج ہم اگر یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ اسلام زمانے کے چیلنجز کا سامنا کر سکتا ہے، ہر دن کا سورج جو بے شمار نئے سوالات لے کر نکلتا اور نہ معلوم کتنے سوالات چھوڑ کر غروب ہوتا ہے، ان کے قابلِ عمل جوابات اگر ہم اسلامی تعلیمات کی روشنی میں دنیا کے سامنے پیش کرنا چاہتے ہیں جس کی دنیا واقعی پیاسی ہے اور ہمہ پہلو عالمی بحرانوں نے اس عظیم کام کے لیے لوہا گرم کر دیا ہے اور دنیا کی سوالیہ نظروں کے سامنے اسلام کا معتدل اور متوازن متبادل پیش کرنے کا بہترین موقع ہے، امت مسلمہ کے کندھوں پر پڑی ہوئی اس انسانی ذمہ داری سے ہم عہدہ برآ ہونا چاہتے ہیں تو قرآن کے ساتھ ساتھ ہمیں حدیث کا وسیع ترین تناظر میں مطالعہ کرنا ہوگا۔ اس مقصد کے لیے ہمیں اپنے اس طرزِ عمل پر نظر ثانی کرنا ہوگی جس کے تحت حدیث کے علم کو ایک تو ہم نے چند ابواب تک محدود کر دیا ہے، دوسرے اس کو ایسے مصرف میں استعمال کرنے لگے ہیں جو قرونِ اولیٰ کے محدثین کو کبھی نہیں سوجھا تھا۔ یہاں سے ہم اپنی توانائیوں کو بچانے میں کامیاب ہو جائیں تو اس بچت کی، حدیث کے حوالے سے زیادہ نفع بخش جگہوں پر سرمایہ کاری ہو سکتی ہے۔

میرا یہ مقصد نہیں ہے کہ درسِ حدیث میں فقہا کے اقوال اور ان کے متدلات زیرِ بحث نہیں آنے چاہییں، بلکہ مقصد صرف یہ ہے کہ فقہی اختلاف کی جو حیثیت سلف میں متعارف تھی، وہ ذہنوں میں واضح رہے اور ان فقہی مباحث کا مقصد ہار جیت نہ ہو بلکہ مقصد محض فقہا کے مدارک کو جاننا اور یہ معلوم کرنا ہو کہ ایک ہی موضوع پر وارد مختلف احادیث کو کن کن فقہا نے کس طرح سمجھا اور ان سے کیسے استدلال واستنباط کیا۔ اندازِ فکر و بیان کی اس تبدیلی سے یہی بحثیں طلبہ کے لیے ایسا تطبیقی اور تمرینی مواد بن سکتی ہیں جس کے ذریعے ان میں نئے مسائل کا حل حدیث سے نکالنے کی صلاحیت پیدا ہو سکتی ہے۔

﴿۲﴾

قرآن کریم کی طرح حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک اہم خصوصیت یہ ہے کہ ایک حدیث بظاہر جس باب یا موضوع سے متعلق نظر آ رہی ہوتی ہے، وہ درحقیقت صرف اسی کے بارے میں راہ نمائی نہیں کر رہی ہوتی بلکہ اس کے علاوہ بھی زندگی کے کئی شعبوں اور پہلوؤں کے حکم کے بارے میں اس سے اصولی یا فرعی روشنی حاصل ہو رہی ہوتی ہے۔ اس کی ایک اہم مثال وہ حدیثِ مبارک ہے، جس میں آتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو عمیر نامی ایک بچے کا پالتو پرندہ مر جانے پر اس سے فرمایا تھا: یـا أبا عمير ما فعل النغير ۔ بظاہر ایک عام سی بات ہے جو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بچے کی دلداری کے لیے ارشاد فرمائی تھی، لیکن اپنے کئی بزرگوں سے سنا (فوری طور پر حوالہ نہیں مل سکا، اگر کوئی صاحب حوالے سے مطلع فرما دیں تو کرم ہوگا) کہ امام شافعیؒ نے ایک ہی رات میں لیٹے لیٹے اس حدیث سے بڑی تعداد میں مسائل کا استنباط فرمایا۔ چوتھی صدی ہجری کے ایک بزرگ ابن القاص الطبری نے اس حدیث سے مستنبط ہونے

والے مسائل پر باقاعدہ ایک رسالہ لکھا جس کا کافی حصہ ابن حجر نے فتح الباری میں اپنی طرف سے اضافات کے ساتھ نقل کر دیا ہے۔ ابن القاص الطبری نے اس رسالے کی وجہ تالیف ہی یہ بتائی ہے کہ بعض لوگ محدثین پر اعتراض کرتے ہیں کہ وہ اپنی کتابوں میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی کئی ایسی باتیں نقل کر دیتے ہیں جن کا کوئی فائدہ نہیں ہوتا۔ (فتح الباری: کتاب الأدب: باب الکنیۃ للصبی)۔ انہوں نے اس حدیث کو ایک مثال بنا کر یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بظاہر معمولی نظر آنی والے بات بھی رشد وہدایت کا سرچشمہ ہوتی ہے۔

حدیثِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی اسی خصوصیت کا مظہر وہ مشہور واقعہ بھی ہے جسے خطیب بغدادی نے اپنی کتاب ''الفقیہ والمتفقہ'' میں اور ابن عبدالبر نے ''جامع بیان العلم وفضلہ'' میں اپنی اپنی سند سے نقل کیا ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام اعمش کی موجودگی میں کوئی فقہی سوال زیر بحث آتا تو امام ابوحنیفہ اس کا حکم بیان فرماتے۔ امام اعمش دلیل پوچھتے تو امام ابوحنیفہ فرماتے کہ اس کی دلیل فلاں حدیث ہے جو آپ نے ہمارے سامنے اپنے فلاں شیخ کی سند کے ساتھ روایت کی تھی اور فلاں حدیث ہے جو آپ نے فلاں شیخ سے روایت کی تھی۔ (یادرہے کہ اعمش حدیث میں امام ابوحنیفہ کے شیخ ہیں) گویا وہ حدیث بظاہر جس موضوع سے متعلق نظر آ رہی ہوتی، امام ابوحنیفہ اس سے ہٹ کر بھی اس سے مسائل مستنبط فرماتے جن کی طرف خود اعمش کا ذہن منتقل نہ ہوا ہوتا۔ اس پر اعمش فرماتے ہیں: یا معشر الفقھاء أنتم الأطباء ونحن الصیادلۃ۔ یعنی ہم محدثین کی حیثیت پنساری اور ادویات کے سٹاکسٹ کی ہے اور تم فقہا کی حیثیت طبیب کی ہے جو جانتا ہے کہ کون سی دوائی کہاں کہاں اور کیسے استعمال ہوسکتی ہے۔ (خطیبِ بغدادی: الفقیہ والمتفقہ ۲/۱۶۴ دار ابن الجوزی السعودیہ ۱۴۲۱ھ، ابن عبدالبر: جامع بیان العلم وفضلہ ۲/۱۳۱ باب ماذکر من ذم الاکثار من الحدیث دون التفہم والتفقہ فیہ، دارالکتب العلمیۃ بیروت ۱۳۹۸ھ)

محدثین کے طبقے میں امام بخاریؒ کی ایک امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ انہوں نے حدیثِ نبوی کے اس اہم پہلو کو اپنے منہجِ تالیف کا باقاعدہ ایک حصہ بنا کر اپنے قاری کے اندر طبابت کی یہ شان پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔ چنانچہ وہ ایک ہی حدیث مختلف جگہوں پر مختلف عنوانات کے تحت روایت کرتے ہیں، بعض مواقع پر استدلال کے لیے صریح اور واضح طور پر متعلقہ حدیث کو چھوڑ کر بظاہر بالکل غیر متعلقہ باب کی حدیث لے آتے ہیں۔ اس طریقے سے وہ حدیث کی زرخیزی، زندگی کے مختلف شعبوں کے بارے میں راہ نمائی کے لیے اس کے امکانات (Potential) کو اپنے قاری کے ذہن میں راسخ کرنا اور اسے اس کے استعمال کا عادی بنانا چاہتے ہیں۔

ہمارے قریب زمانے کے محدثین میں حضرت مولانا بدرِ عالم میرٹھی رحمہ اللہ کے اندر اللہ تعالیٰ نے امام بخاریؒ والی صلاحیت بطورِ خاص ودیعت فرمائی تھی جس کا سب سے زیادہ مظاہرہ ان کی کتاب ''ترجمان السنۃ'' میں ہوا ہے۔ اس میں انہوں نے یہ کام کیا ہے کہ ان کے دور میں جو فکری واعتقادی مسائل لکھے پڑھے حلقوں میں زیر گردش تھے، ان کے جوابات حدیث کی روشنی میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے، اور اس سلسلے میں انہوں نے اپنا مواد کتبِ حدیث کے صرف کتاب الایمان وغیرہ سے حاصل نہیں کیا، بلکہ پورے ذخیرۂ حدیث سے چھان چھان کر حاصل کیا ہے۔ عنوان وہ اپنے زمانے کے پیدا شدہ سوالات سے لیتے ہیں اور اس کے تحت حدیث ایسی جگہ اور ایسے باب سے لاتے ہیں جس کی طرف عام قاری تو کجا، حدیث سے مزاولت رکھنے والوں کا ذہن بھی اس طرف منتقل نہیں ہو پاتا، لیکن جب اس حدیث کو اس سوال اور عنوان

کے تحت دیکھتے ہیں تو بلا تکلف اس سے اس سوال کا جواب مل رہا ہوتا ہے۔

آج کے دور نے جو معاشی، سیاسی، قانونی، بین الاقوامی امور سے لے کر خاندانی اور نجی زندگی تک کے بارے میں عملی اور فکری سوالات پیدا کر دیے ہیں، ان کے جوابات کے لیے حدیثِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کی اس صلاحیت اور زرخیزی سے فائدہ اٹھایا جانا ضروری ہے۔ اس کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ ہم اپنے تدریسی نظام میں شعوری طور پر اس بات کی کوشش کریں کہ طلبہ کے اندر یہ صلاحیت پیدا ہو۔ اس مقصد کے لیے ہمیں چند کام کرنا ہوں گے:

(۱) ہمارے دینی مدارس میں آخری دو درجے ایسے ہوتے ہیں جن میں حدیث کی تدریس نقطۂ عروج تک پہنچ جاتی ہے۔ طالب علم کے ان تک پہنچنے سے پہلے پہلے عصرِ حاضر میں اٹھنے والے سوالات بالخصوص سوشل سائنسز سے متعلق سوالات سے مناسب حد تک آگاہی ہو جانی چاہیے۔ اول تو وفاق المدارس کو اس سلسلے میں سوچنا چاہیے اور وہ اگر ایسا نہیں کر پاتا تو کم از کم بڑے جامعات اس سلسلے میں اپنے طور پر قدم اٹھا سکتے ہیں، خاص طور پر ان سالوں میں جن کا امتحان وفاق لیتا ہے۔ ہر مرحلے کے پہلے سال کا امتحان ابھی تک وفاق نہیں لے رہا۔ اس کے برقرار رہنے کے حق میں ایک دلیل یہ بھی دی جا رہی ہے کہ اس طرح سے چند اداروں کی سطح پر سہی، اس طرح کے انتظامات کی توقع کی جا سکتی ہے۔ جب تک طالب علم موجودہ دور کے سوالات اور ان کے فکری اور تہذیبی پس منظر سے ہی آگاہ نہیں ہوگا بلکہ اس طرح کے موضوعات سے متعلقہ لب و لہجے سے واقف نہیں ہوگا، اس وقت تک اگلا کام ناممکن تو نہیں، خاصا مشکل ضرور ہو جائے گا۔ ایک ریاست میں فرد کی کیا حیثیت ہونی چاہیے، فرد اور ریاست کے حقوق کن بنیادوں پر استوار ہونے چاہییں، معاہدۂ عمرانی کیا ہوتا ہے اور اسلام کا نقطۂ نظر ان کے بارے میں کیا ہے، طلب و رسد کی قوتیں کیا ہیں اور معیشت کو کس حد تک ان کے رحم و کرم پر چھوڑا جا سکتا ہے، دولت کی پیدائش اور تقسیم میں ریاست کا کردار کیا ہونا چاہیے، زر کی زمانی قدر (Time value of money) کس حد تک قابل اعتبار ہے، اس طرح کے بے شمار سوالات ہیں جن سے اور ان کے پس منظر سے ہمارا طالب علم آگاہ نہیں ہوتا، حالانکہ اس طرح کے کئی سوالات کے صرف عنوانات نئے ہوتے ہیں، ورنہ قدیم فقہا و متکلمین کے ہاں وہ بحثیں موجود ہوتی ہیں۔ اگر طالب علم ان چیزوں سے کسی قدر واقف ہو چکا ہو تو حدیث کی روشنی میں ان موضوعات پر اس کے سامنے بات کرنا کافی آسان ہو سکتا ہے، بلکہ ذہین طالب علم تو بہت سے سوالات کے جوابات تو خود ہی حاصل کر لے گا۔

(۲) اساتذۂ کرام درسِ حدیث کے دوران موقع بموقع طلبہ کو بتاتے رہیں کہ کون سی حدیث کس طرح عصر حاضر سے تعلق رکھنے والے فلاں مسئلے پر روشنی ڈال رہی ہے۔ مثلاً آج بہت سے مسلمان ایسے ممالک میں آباد ہیں جہاں وہ اقلیت میں ہیں، انہیں وہاں کے عرف، رواج اور نظام کے بارے میں کیا رویہ اختیار کرنا چاہیے؟ کیا بالکلیہ وہاں کے نظام کو مسترد کر کے اس کے خلاف بغاوت کر کے انارکی پیدا کر دینی چاہیے اور پہلے سے چلے آنے والے ڈھانچے کو کہہ دینا چاہیے کہ اگر ہم نہیں تو تم بھی نہیں، کیا اسے بالکل تلپٹ کر کے خلا پیدا کر دینا چاہیے یا کوئی اور راستہ بھی ہو سکتا ہے؟ مکی دور کی احادیث، اسی طرح سے ان صحابہ کے بارے میں احادیث سے جو کسی دینی مصلحت کے تحت مستضعفین میں سے ہونے کی وجہ سے ہجرت نہیں کر سکے تھے، اس پر روشنی پڑ سکتی ہے۔ لیلۃ العقبہ اور بیعۃ العقبہ سے متعلق جہاں کہیں احادیث آتی ہیں، وہاں طلبہ کی توجہ اس طرف مبذول کرائی جا سکتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ منورہ میں جو سب سے پہلی ریاست قائم فرمائی ہے، وہ کسی عسکری انقلاب پر مبنی نہیں تھی بلکہ اس کی بنیاد دو معاہدوں پر تھی۔ سب سے پہلا اور اساسی

معاہدہ تو یہی بیعت عقبہ ہے جس کے ایک فریق تو اوس وخزرج کے مختلف خاندانوں کے نمائندہ حضرات تھے اور دوسرا فریق خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تھے۔ اس معاہدے کے محرک اول بھی اوس وخزرج ہی تھے۔ طلبہ کی توجہ ہم صحیح بخاری ہی میں مروی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی اس روایت کی طرف بھی مبذول کرا سکتے ہیں جس میں وہ بتلاتی ہیں کہ ان کی باہمی جنگوں کے ذریعے درحقیقت اللہ تعالیٰ نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے راہ ہموار کی تھی کہ ان میں ان کے بڑے بڑے سردار مارے گئے اور قیادت کا خلا پیدا ہو چکا تھا اور جنگوں سے تنگ آ کر مشترکہ قیادت کی ضرورت کا احساس بھی پیدا ہو چکا تھا۔ اس ضرورت کی تکمیل کے امکانات بھی انہیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم میں نظر آ رہے تھے۔ دوسرا اہم معاہدہ ''میثاقِ مدینہ'' ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ منورہ تشریف آوری کے بعد فرمایا اور اس کے ذریعے دیگر کئی قبائل بھی اس ریاست کا حصہ بن گئے۔ ریاستِ مدینہ کی اساس کے بارے میں یہ بنیادی بات اگر ذہن میں بیٹھ جائے تو دوسرے بہت سے مسائل حل ہو سکتے ہیں اور یہ بات کئی جگہوں پر کام دے سکتی ہے۔ یہ تو محض ایک مثال ہے، مزید مثالیں عرض کی جائیں تو بات کافی لمبی ہو جائے گی۔

عرض کرنے کا مقصد یہ ہے کہ جہاں جہاں جس حدیث سے عصرِ حاضر کے کسی مسئلے پر روشنی پڑتی ہو، طلبہ کی اس طرف توجہ مبذول کرائی جائے، اور جہاں ضرورت ہو، وہاں متعلقہ سوال اور بحث کے پس منظر سے بھی انہیں آگاہ کیا جائے۔ اس طرح ان کے اندر مزید فکر واستنباط کی صلاحیت پروان چڑھے گی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ وفاق کا امتحان دینے والے طلبہ کی خاطر امتحانی نقطۂ نظر اس طرزِ تدریس میں مشکلات کا باعث ہو سکتا ہے، اس لیے جب تک وفاق اس پہلو سے مناسب فیصلے نہیں کر پاتا، جہاں تک ممکن ہو اس حد تک تو یہ کام کرنا چاہیے۔

(۳) ہمارے مدارس میں دورۂ حدیث شریف میں ایک مرحلہ کتبِ حدیث کے سرد اور تلاوت کا ہوتا ہے۔ اس طرز کے حق اور مخالفت میں مختلف دلائل دیے جاتے ہیں، یہاں ان سے بحث مقصود نہیں۔ یہاں یہ عرض کرنا مقصود ہے کہ اگر یہ طریقہ جاری رکھنا ہو تو اس کا مقصد کتابیں ختم کرنے کی رسمی کارروائی نہ ہو، بلکہ اسے سرسری سہی، اجتماعی مطالعۂ حدیث میں تبدیل کیا جائے۔ طلبہ سے کہا جائے کہ وہ درس کے اس دورانیے کو اہمیت دیں، متیقظ ہو کر بیٹھیں، کاغذ یا نوٹ بک اور قلم، ترجیحاً کچی پنسل ساتھ لے کر بیٹھیں، مختلف احادیث جو مختلف جگہوں میں گزری ہیں، ان میں جو فرق محسوس ہو، اسے نشان زد کریں، جہاں احادیث ایک دوسرے کی تائید کر رہی ہوں، انہیں نشان زد کریں، جہاں بعض طرق کے بعض الفاظ حدیث کی مختلف تشریحوں میں سے کسی خاص تشریح کی تائید کر رہے ہوں یا نئی تشریح یا توجیہ وغیرہ کی طرف آپ کا ذہن منتقل کر رہے ہوں، انہیں خواہ اشارے ہی کے درجے میں ہو، نوٹ کریں۔ دورانِ تلاوت، حدیث سے جو نیا استنباط، خاص طور پر جو حدیث کے متعلقہ باب سے بظاہر ہٹ کر ہو، اسے نوٹ کریں۔ کسی بھی کتاب کے انفرادی مطالعے اور اس کی سرد و تلاوت میں ایک فرق یہ ہے کہ انفرادی مطالعے میں حواس ظاہرہ میں سے صرف آنکھیں استعمال ہو رہی ہوتی ہیں اور یہاں آنکھوں کے ساتھ کان بھی استعمال ہو رہے ہوتے ہیں، اس لیے کہ ایک طالب علم پڑھ رہا ہوتا ہے اور باقی سن رہے ہوتے ہیں، اور تعلیم کے عمل میں جتنے زیادہ حواس بیک وقت استعمال رہے ہوں، وہ اتنی ہی مؤثر ہوتی ہے۔ اس لیے سرد و تلاوت کے اس مرحلے سے بہت سے مفید کام لیے جا سکتے ہیں، بالخصوص ذی استعداد طلبہ کے حوالے سے۔ مثلاً ایک مخصوص دورانیے مثلاً ایک ہفتے یا ایک مہینے کے درمیان ہم ان میں مقابلہ کرا سکتے ہیں کہ دورانِ تلاوت کون اس طرح کی چیزوں کو زیادہ نوٹ

کر سکتا ہے۔ اچھی کارکردگی دکھانے والے طلبہ کی مختلف طریقوں سے حوصلہ افزائی بھی کی جا سکتی ہے۔

﴿۳﴾

حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک بہت بڑا کردار بلکہ شاید سب سے اہم کردار عام لوگوں کی نجی، گھریلو، معاشرتی، روحانی زندگی وغیرہ میں راہ نمائی اور ان کے اخلاق وکردار کی اصلاح ہے۔ آج کا مسلمان اپنی زندگی کے ہر شعبے میں دین سے جتنا دور ہو چکا ہے بلکہ دین کے بہت سے شعبوں میں بنیادی شعور تک موجود نہیں ہے، اس سب کا مداوا حدیث کے فیض کو عام لوگوں تک پہنچانا ہے۔ تجربہ یہ ہے کہ اس معاملے میں درسِ حدیث وغیرہ کی تاثیر درسِ قرآن سے بھی زیادہ ہوتی ہے۔ محدثینِ کرام نے بجا طور پر کہا ہے کہ حدیث نبوی میں اشتغال ایک گونہ صحبت نبوی سے مستفید ہونا ہے۔ عامۃ الناس کی اصلاح وارشاد کے لیے حدیث کے حوالے سے جو بات ہوگی، اس پر بھی ان شاء اللہ یہ بات صادق آئے گی۔ تجربہ یہی ہے کہ حدیث کے حوالے سے خصوصاً نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے عملی واقعات کے حوالے سے جو بات کی جائے، اس سے نہ صرف راہ نمائی ملتی ہے بلکہ عمل کا جذبہ اور داعیہ بھی پیدا ہوتا ہے۔ اس کی ایک واضح مثال تبلیغی جماعت اور فضائل اعمال سے دی جا سکتی ہے۔ جن جن اعمال کے بارے میں اس کتاب کے ذریعے حدیثیں سنی اور سنائی جاتی ہیں، وہ بہر حال ان میں کافی حد تک راسخ ہو چکے ہوتے ہیں۔ اس لیے ہمارے تدریسِ حدیث کے باقاعدہ اور مقصودی اہداف میں یہ بات شامل ہونی چاہیے کہ طلبہ کو اس کام کے لیے تیار کیا جائے۔ اس کے لیے یہاں چند گزارشات پیش خدمت ہیں۔

احادیث کا وہ حصہ جو زہد، رقاق، آداب اور عام اخلاقی وعملی زندگی سے تعلق رکھتا ہے، تدریس میں اسے بھی خاطر خواہ اہمیت دی جائے، انہیں آسان ابواب سمجھ کر رواروی میں گزارنے کا انداز اختیار نہ کیا جائے۔ ویسے تو پوری حدیث بلکہ ہر فن کی تدریس میں تطبیقی پہلو بڑا اہم ہوتا ہے تاکہ پڑھنے والوں کو پتا چلے کہ یہ باتیں کہاں کیسے منطبق ہوں گی، لیکن خاص طور پر ان احادیث کا ہماری جیتی جاگتی زندگی کے ساتھ ربط اور جوڑ واضح کر کے دکھایا جائے تاکہ وہ عامۃ الناس کے سامنے اسی انداز سے حدیث نبوی علیٰ صاحبہا الصلوٰۃ والتسلیم کو پیش کر سکیں۔

آج زندگی کو منضبط کرنے اور اسے کامیاب بنانے کے گر ایک مستقل فن بن چکا ہے جس پر مختلف معیاروں کی بے شمار کتابیں مارکیٹ میں آ رہی ہیں۔ ان میں سے زیادہ تر میں نفسیات کے علم سے استفادہ کیا گیا ہوتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ احادیثِ مبارکہ میں اس حوالے سے اتنا مواد موجود ہے کہ اسے بنیاد بنا کر اس طرح کے موضوعات پر کتابوں کی پوری ایک سیریز تیار کی جا سکتی ہے۔ مثال کے طور پر مشکوٰۃ شریف کے "باب الحذر والتأنی فی الأمور" کی حدیثوں کو ہم دیکھ سکتے ہیں۔ اسی طرح توکل، تسلیم ورضا، حسد وغیرہ سے متعلق احادیث کو بالخصوص صوفیہ کی تشریح کے ساتھ دیکھا جائے تو ہمارے بہت سے نفسیاتی مسائل اور رویّوں کے بحران کا، جو جگہ جگہ کامیابی کی راہ میں ہمارے پاؤں کی بیڑیاں بن جاتے ہیں، حل مل سکتا ہے۔ غصہ انسانی فطرت کا ایک لازمہ ہے، اسے ختم نہیں کیا جا سکتا، البتہ اسے کنٹرول کرنا ضروری ہوتا ہے۔ غصے کو کنٹرول کیسے کیا جائے، آج یہ نفسیات کا اہم موضوع تو ہے ہی، اسے انتظامی علوم (Management Sciences) کے نصابات میں بھی جگہ ملنے لگی ہے۔ دنیا کو اس موضوع کی اہمیت کا آج احساس ہوا ہے۔ حدیثِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں اس حوالے سے چودہ صدیاں پہلے خاصا مواد موجود ہے اور اس سلسلے میں بہت ہی قیمتی اور کارگر گر بتائے گئے ہیں۔ گھروں اور اداروں وغیرہ میں باہمی اعتماد کے مسائل کیسے پیدا ہوتے اور وہ کس طرح نقصان پہنچاتے ہیں اور ان سے

نپٹنے اور نمٹنے کا طریقہ کیا ہوسکتا ہے، حسنِ ظن، سوءِ ظن، نمیمہ (چغل خوری) سنی سنائی بات آگے چلانا، باہمی مشاورت وغیرہ موضوعات کی حدیثوں میں اس کے بارے میں بہت سے شاندار اصول ملتے ہیں۔ گھریلو زندگی بالخصوص زوجین کے تعلقات تو حدیث کا ایک اہم موضوع ہیں جس پر احادیث کی کافی زیادہ تعداد موجود ہے۔ مثال کے طور پر اس حوالے سے ایک قرآنی آیت ہے کہ 'عسی أن تكرهوا شيئا و يجعل الله فيه خيرا كثيرا' (النساء:۱۹) ''ہوسکتا ہے تم ان کی کسی بات کو ناپسند کرو اور اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے اسی میں بڑی خیر رکھی ہو۔'' اسی طرح حدیث نبوی میں ہے کہ 'لا يفرك مؤمن مؤمنة إن كره منها خلقا رضي منها آخر' (صحیح مسلم، کتاب الرضاع: باب الوصیۃ بالنساء) ''کوئی مؤمن کسی مؤمنہ سے نفرت کا رویہ اختیار نہ کرے، ہوسکتا ہے اس کی کوئی ایک بات اسے ناپسند ہو تو دوسری پسندیدہ بات بھی اس میں موجود ہو۔'' انہی دو نصوص کو لے لیا جائے تو نہ معلوم کتنے مسائل حل ہوسکتے اور تعلقات کے کتنے بحران ختم ہوسکتے ہیں، اس لیے کہ ان میں یہ بتایا گیا ہے کہ ایثار و ہمدردی کے ساتھ برداشت کرنے کے اعلیٰ اصول کو نہ بھی اپنانا ہو اور اپنے مفاد اور غرض ہی کے نقطۂ نظر سے دیکھنا ہو، تب بھی تجزیہ بہر حال حقیقت پسندانہ اور عملیت پسندانہ ہونا چاہیے۔

یہ تو محض چند مثالیں ہیں، وگرنہ کتنی حدیثیں ہیں جن کا ہماری روزمرہ کی زندگی کی الجھی ڈوروں کے ساتھ بڑا گہرا تعلق ہے، لیکن یہ احادیث تو نہ ہماری تدریسی دنیا میں اجاگر اور ہائی لائٹ ہوتی ہیں اور نہ ہی وعظ و نصیحت کی دنیا میں، اس لیے ہماری تدریس حدیث میں اس بات کی کوشش ہونی چاہیے کہ طلبہ کے اندر اس طرح کی احادیث کو سمجھنے ان سے نتائج اخذ کرنے اور انہیں تطبیقی انداز سے بیان کرنے کی صلاحیت پیدا ہو۔

دین اور انسانیت کی جو بہت اعلیٰ اخلاقی قدریں ہیں، جیسے سچائی، دیانت و امانت، عہد کی پاس داری، دھوکا نہ دینا، اکل اموال الناس بالباطل سے احتراز وغیرہ، ان کے بارے میں قولی احادیث بھی موجود ہیں اور سیرتِ طیبہ میں ایسی مثالیں بھی موجود ہیں جن سے پتا چلتا ہے کہ ان اقدار کی خاطر بڑی بڑی مصلحتوں کو قربان کیا جا سکتا ہے۔ اس کی ایک واضح مثال حدیبیہ کے معاہدے کی پاس داری کا وہ انداز ہے جو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوجندل اور ابوبصیر کے بارے میں اختیار فرمایا۔ آج بدقسمتی ہے یہودیوں کی طرح مسلمانوں میں بھی ایسے رویّے رواج پا رہے ہیں کہ محض معمولی تاویلوں اور حیلوں سے ان بنیادی اصول واقدار میں لچک پیدا کر لی جاتی ہے۔ ایسے لوگ بھی مل جائیں گے جو خیر سے پیشاب کا تو باریک سا چھینٹا بھی بدن یا کپڑوں پر گوارا کرنے کے لیے تیار نہیں ہوتے، لیکن دھوکا، فریب، حق تلفی کے جواز کے لیے معمولی تاویل بھی کافی ہو جاتی ہے۔ جب حدیث کی تدریس میں اعلیٰ اخلاقی قدروں کی اہمیت کے یہ پہلو اجاگر ہوں گے تو انہی طلبہ کے ذریعے، جو کل کے دینی راہ نما ہیں، یہ باتیں عام مسلمانوں تک بھی پہنچیں گی۔

حدیث کے عملی اور اخلاقی پیغام کو لوگوں تک پہنچانے اور اس کی تخم ریزی میں زبان و بیان کا مسئلہ بھی بڑا اہم ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ہمارے طلبہ اس زبان اور لہجے میں بات کرنے سے قاصر ہوتے ہیں جسے عام آدمی سمجھ سکے۔ ہمارے ہاں کم و بیش آٹھ سال کے دوران طالب علم جس زبان سے آشنا ہوتا اور استعمال کا عادی ہوتا ہے، اس سے یا تو وہ لوگ مستفید ہو سکتے ہیں جو بہت عرصے سے علما کے ماحول سے وابستہ ہیں یا ایک محدود طبقہ جو خاص قسم کی تقریریں سننے کا عادی ہو چکا ہے۔ ان کے علاوہ لوگوں تک ان کی زبان اور لب و لہجے کے ذریعے ابلاغ بہت مشکل ہوتا ہے۔ اس مسئلے کا تعلق محض حدیث کے ساتھ ہی نہیں، پورے دین کے ساتھ ہے اور مستقل موضوعِ بحث ہے۔ ہمارے ہاں تخصص فی الافتا کے طلبہ

بعض اوقات فتویٰ دکھانے کے لیے لاتے ہیں تو اس کی زبان دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ اسے سمجھے گا کون؟ ہمارے مدارس کے تدریسی نظام میں زیر درس کتاب کے متعلقہ حصے کا ترجمہ کرنا تدریسی عمل کا لازمی جز سمجھا جاتا ہے، لیکن کہنے کو تو یہ اردو میں یا کسی مقامی زبان میں ترجمہ کیا جا رہا ہوتا ہے لیکن درحقیقت وہ ایک بالکل نئی اور منفرد زبان ہوتی ہے جو صرف ان مدارس کی چار دیواری میں ہی پائی جاتی ہے۔ (بقول مولانا زاہدالراشدی کے یہ ان مدارس کی اسپرانتو ہے) ثانیہ سے لے کر مشکوٰۃ شریف تک حدیث کی جو کتابیں پڑھائی جاتی ہیں، ان میں ترجمہ کرنے کا خاص اہتمام ہوتا ہے، لیکن وہ ترجمہ ایسا ہوتا ہے کہ اگر عام آدمی کے سامنے کیا جائے تو محض ترجمے سے وہ حدیث کا مفہوم اور پیغام حاصل نہیں کر پائے گا، اور چونکہ پوری طالب علمی کے زمانے میں وہ اسی زبان میں ترجمہ کرنے کے عادی ہو چکے ہوتے ہیں، اس لیے ایسی اطلاعات ملتی رہتی ہیں کہ جب انہیں درسِ حدیث وغیرہ کا موقع ملتا ہے تو اس میں بھی وہ اسی زبان کے استعمال پر مجبور ہوتے ہیں، اور انہیں احساس بھی نہیں ہوتا کہ وہ کوئی نامانوس زبان بول رہے ہیں۔ اس لیے اساتذۂ حدیث اور مدارس کے ذمہ داران کو اس پہلو پر بھی خاص توجہ دینی چاہیے اور طلبہ کو اس قابل بنانے کا اہتمام کرنا چاہیے کہ وہ عام مسلمانوں تک حدیث کا پیغام "بلسانِ قومہ" کا مصداق بن کر پہنچا سکیں، خواہ وہ اردو زبان ہو، مقامی زبان ہو یا کوئی اور۔ اس مقصد کے لیے طلبہ پر محنت سے پہلے حدیث پڑھانے والے اساتذہ کے لیے باقاعدہ تربیتی کورسز اور ورکشاپس کا اہتمام ہونا چاہیے۔ جو حضرات سالہا سال سے ایک انداز میں ڈھل چکے ہیں، ان کے لیے تو خود کو تبدیل کرنا مشکل ہوگا لیکن کسی بھی مرحلے کی حدیث پڑھانے والے نوجوان مدرسین پر اس طرح کی محنت کارگر ثابت ہو سکتی ہے۔ ان میں سیکھنے اور اخذ کرنے کی صلاحیت بھی زیادہ ہوتی ہے اور ان کی تربیت کے اثرات بھی زیادہ دوررس ہوں گے، ان شاء اللہ۔

﴿۴﴾

ہمارے مدارس سے فارغ التحصیل ہونے والے حضرات، حدیث پر مزید علمی وتحقیقی کام کرنے کے قابل ہو سکیں، اس مقصد کے لیے چند اقدامات ضروری ہیں، خاص طور پر ایسے باصلاحیت اور ذہین طلبہ جن سے مستقبل میں اس نوعیت کے کاموں کی توقع رکھی جا سکتی ہے۔ ان میں سب سے پہلا کام تو یہ ہے کہ طلبہ کے میول ورجحانات کو جانچنے اور اس کی روشنی میں مستقبل کی منصوبہ بندی اور اپنے لیے کسی راہ کو اپنانے کے لیے راہ نمائی کا انتظام ہو۔ کم از کم ثانویہ خاصہ کے آخر تک طالب علم کو اس قابل ہو جانا چاہیے کہ وہ فیصلہ کر سکے کہ اس کو دینی علوم کی کس شاخ کے ساتھ زیادہ مناسبت ہے اور کس نوعیت کے کام اور خدمت کی طرف وہ اپنے اندر رجحان یا اہلیت زیادہ پاتا ہے۔ ہمارے نصابِ تعلیم کے حوالے سے بھی یہ صورتِ حال مستقل طور پر قابلِ نظرِ ثانی ہے کہ شروع سے آخر تک تمام طلبہ کو ایک ہی جیسے مضامین اور کتب کی تدریس اور ایک ہی انداز کے امتحانات سے گزرنا ہوتا ہے، اس لیے وفاق کے نظام کے پابند مدارس وجامعات، نصاب کے بارے میں تو میول ورجحانات کے جائزے سے کوئی استفادہ نہیں کر سکیں گے، لیکن غیر نصابی علمی سرگرمیوں کے بارے میں اپنے طلبہ کو راہ نمائی اور مدد ضرور فراہم کر سکیں گے۔

دوسرا کرنے کا کام یہ ہے کہ بحث وتحقیق کے مناہج واسالیب اور جدید طریقوں سے منتخب طلبہ کو روشناس کرایا جائے اور عملی کام کرایا جائے۔ اگرچہ اب متعدد جامعات میں دورۂ حدیث شریف کے سال میں جو تحقیقی مقالہ لکھوایا جاتا ہے، اسے مالایدرك كله لایترك كله کے تحت حوصلہ افزا تو قرار دیا جا سکتا ہے، لیکن اس سے خاطر خواہ نتائج عموماً برآمد نہیں ہوتے۔

اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ یہ مشق تمام طلبہ پر یکساں کی جاتی ہے، جبکہ بعض جامعات میں دورے میں طلبہ کی تعداد سینکڑوں میں ہوتی ہے۔ اس وجہ سے وہ طلبہ متعلقہ نگران اساتذہ کی پوری توجہ اور راہ نمائی حاصل نہیں کر پاتے۔ دوسرے بہت سے اساتذہ خود اس میدان کے شناور نہیں ہوتے۔ تیسرے ایک سال میں یہ کام ''شب بھر میں پیدا بھی ہوا مجنون بھی ہوا اور مر بھی گیا'' کا مصداق ہوتا ہے۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ یہ محنت چند منتخب طلبہ پر کی جائے اور یہ سلسلہ کم از کم خامسہ سے شروع کیا جائے اور تدریجاً انہیں آگے بڑھایا جائے۔

اس سلسلے میں کرنے کا تیسرا کام کمپیوٹر کے حوالے سے ہے۔ کمپیوٹر نے علمی وتحقیقی کاموں کو بہت آسان کر دیا ہے۔ اس کے ذریعے آدمی کو بیٹھے بٹھائے ان معلومات تک رسائی حاصل ہو جاتی ہے جو کسی زمانے میں لم یکونوا بالغیہ إلا بشق الأنفس کا مصداق تھیں۔ دینی علوم کے حوالے سے ایسے پروگرام اور مکتبات آ گئے ہیں جن کے ذریعے لاکھوں روپے مالیت کی کتابیں انسان کی میز پر ہوتی ہیں، جیسے مکتبۃ الفقہ وأصولہ، المکتبۃ الألفیہ فی السنۃ النبویۃ، الجامع الکبیر لکتب التراث اور المکتبۃ الشاملۃ وغیرہ۔ اس کے علاوہ عربی زبان میں بیسیوں ایسی ویب سائٹس ہیں جہاں سے بے شمار کتابیں ڈاؤن لوڈ کی جا سکتی ہیں۔ اس کے علاوہ انٹرنیٹ کی سرچ کی آپشن کے ذریعے مثلاً ''گوگل'' اور ''یاہو'' وغیرہ سے بہت سی معلومات تک رسائی ممکن ہو گئی ہے۔ اگرچہ اہلِ فن، حدیث وفقہ وغیرہ کے بارے میں ان مکتبات پر انحصار کو پسند نہیں کرتے، ایک تو اس لیے کہ ان میں اغلاط ہوتی ہیں اور دوسرے اس لیے کہ طالب علم جب تک کتاب کو اپنے ہاتھ میں نہ پکڑے اور اس کے صفحات الٹ پلٹ نہ کرے، اس وقت اس میں فن کے ساتھ صحیح مناسبت پیدا نہیں ہوتی، لیکن پھر بھی کمپیوٹر کی ان سہولتوں کا استعمال بہت بڑے فائدے سے خالی نہیں، بالخصوص کمپیوٹر کے ذریعے تلاش اور بحث کا کام کافی حد تک آسان ہو جاتا ہے (اگرچہ فنی مزاولت اور مناسبت سے استغنا نہیں ہو سکتا) اور اس کی مدد سے خود کتب کی طرف مراجعت بھی کافی آسان ہو جاتی ہے۔ دوسرے جو شخص ایک عرصے تک کتابوں میں وقت گزار کر خاص قسم کی مناسبت پیدا کر چکا ہو، اس کے بارے میں یہ دوسرا اشکال بھی باقی نہیں رہتا۔ جہاں تک اغلاط کا تعلق ہے تو اول تو ان مکتبات کے جو نئے ایڈیشن آ رہے ہیں، ان میں پہلے کے مقابلے میں اغلاط کم ہیں، دوسرے ایک حوالے کو متعدد مکتبات میں دیکھنے سے کافی حد تک صحت کا وثوق ہو سکتا ہے۔ بہرحال کمپیوٹر کے ساتھ حد سے زیادہ حسنِ ظن اگرچہ غیر مناسب ہے لیکن وقت اور محنت بچانے والی اور زیادہ سے زیادہ معلومات ومواد تک رسائی دلانے والی اس سہولت سے فائدہ نہ اٹھانا بھی ناشکری سے کم نہیں۔

اگرچہ کمپیوٹر کا محض استعمال اتنی بڑی سیکھنے کی چیز نہیں اور انگریزی اور عربی زبانوں سے واقفیت ہو تو یہ خود اپنے بارے میں بہت کچھ سکھا دیتا ہے تاہم باقاعدہ سیکھنے سے طالب علم کا اس کے استعمال کے لیے حوصلہ بڑھ جاتا ہے۔ ہمارے کئی دینی مدارس وجامعات میں اب کمپیوٹر کی تعلیم کا سلسلہ شروع ہو چکا ہے، لیکن ایک تو عموماً وہ بہت سرسری ہوتا ہے، دوسرے بہت سے طلبہ کے ذہنوں میں یہاں بھی کمرشل پہلو غالب ہوتا ہے اور ان کے ذہن میں یہ ہوتا ہے کہ ٹائپنگ اور گرافکس وغیرہ سیکھ کر وہ چار پیسے بنانے کے قابل ہو جائیں گے۔ یہ پہلو بھی افادیت سے بالکلیہ خالی نہیں ہے، لیکن اصل ضرورت اس امر کی ہے کہ چند باصلاحیت طلبہ کو کمپیوٹر کے علمی وتحقیقی استعمال سے متعارف کرایا اور اس کا عادی بنایا جائے۔ بالخصوص علمِ حدیث کے حوالے سے اس مشین کی افادیت بہت زیادہ ہے۔ ایک تو اس علم کا مزاج ہی ایسا ہے کہ وہ بحث اور پھیلاؤ کا متقاضی ہے اور اس طرح کے کاموں کے لیے کمپیوٹر بہت مفید ہے۔ آپ اس کو کسی حدیث کا ایک آدھ لفظ دیں یا کسی

راوی وغیرہ کا نام دیں تو چند لمحوں میں اس سے متعلق مواد ہزاروں بلکہ لاکھوں صفحات میں سے ڈھونڈ کر آپ کے سامنے کر دے گا۔ دوسرے اس لیے کہ دینی علوم میں سے جس علم کے متعلق کمپیوٹر پروگرامز پر کام سب سے زیادہ ہوا ہے، وہ حدیث اور اس سے متعلقہ علوم ہی ہیں۔

کسی بھی حدیث پر بحث کے لیے یہ چیز بہت اہم ہوتی ہے کہ اس کی تمام روایات اور طرق سامنے ہوں۔ مدارِ سند راوی کی تعیین کر کے دیکھا جائے کہ اس کے نیچے کون کون سے راوی کن کن لفظوں کے ساتھ روایت کر رہے ہیں اور اس کی روشنی میں حدیث کے درست لفظ کو متعین کرنے کی کوشش کی جائے۔ عموماً ہوتا یوں ہے کہ پہلے دو تین اور کبھی چار طبقوں تک تو حدیث غریب ہوتی ہے، یعنی اوپر والے طبقوں میں سے ہر طبقے میں اسے روایت کرنے والا ایک ہی ہوتا ہے، نیچے کوئی راوی ایسا ہوتا ہے جس کے متعدد تلامذہ وہ حدیث اس سے روایت کر رہے ہوتے ہیں، ان کے نقل کردہ الفاظ اور سیاق میں بعض اوقات فرق بھی ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں ان تمام راویوں کی روایات کو مدنظر رکھنا پڑتا ہے۔ یہ بھی دیکھنا پڑتا ہے کہ کون سا راوی ثقاہت اور یادداشت وغیرہ کے اعتبار سے کیسا ہے، کس کو اپنے شیخ کے پاس زیادہ عرصہ رہنے کا موقع ملا، کون اس شیخ کی روایات زیادہ اہتمام سے نقل کیا کرتا تھا، کون سا راوی روایتِ حدیث میں زبانی یادداشت پر زیادہ اعتماد کرتا تھا اور کون سا تحریر دیکھ کر روایت کرنے کا اہتمام کرتا تھا، کس نے متعلقہ شخص سے بڑھاپے کی کمزوری (اختلاط) سے پہلے استفادہ کیا اور کس نے بعد میں، کون سے لفظ روایت کرنے والے تلامذہ کی تعداد زیادہ ہے وغیرہ وغیرہ۔ ان امور کو دیکھ کر روایت کے لفظ ایک حد تک متعین ہو جاتے ہیں۔ اگرچہ امام ترمذی اور امام ابوداؤد وغیرہ نے بعض مواقع پر اس طرح کی بحثیں کر کے دکھائی ہیں، لیکن حدیث پر کام کرنے والے کو اس کی جابجا ضرورت پڑتی ہے۔ کمپیوٹر پروگرام اس معاملے میں باحث کی کافی مدد کر دیتے ہیں۔ پھر ایک روایت کے الفاظ پر اس طرح کی بحث وتحقیق کے دوران اسی موضوع کی دیگر احادیث ونصوص کی روشنی میں بھی اسے دیکھنا ہوتا ہے۔ اس طرح کے سب کام کمپیوٹر کے ذریعے نسبتاً آسان ہو جاتے ہیں، لیکن ایک نوآموز شخص کو بہرحال اس سلسلے میں کسی کی راہ نمائی اور نگرانی کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس لیے ضرورت اس امر کی ہے کچھ طلبہ کو کمپیوٹر کے استعمال کا اس انداز سے عادی بنایا جائے کہ وہ اسے اس طرح کے کاموں کے لیے استعمال کر سکیں۔

﴿۵﴾

قرون اولیٰ میں حدیث کی جمع وتدوین اور فقہی استنباطات کا کام جب اپنے عروج کی طرف بڑھ رہا تھا تو حدیث ہی کے بارے میں ایک اور نوعیت کا کام شروع ہوا جسے ہم تین حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں:

(۱) مختلف الحدیث کا علم، یعنی ایک موضوع پر وارد ہونے والی احادیث اگر متعارض نظر آئیں تو انہیں کیسے حل کیا جائے۔

(۲) مشکل الحدیث کا علم، اس کے مفہوم میں مختلف الحدیث کے علاوہ وہ احادیث بھی داخل ہو جاتی ہیں جن پر تجربے، مشاہدے، عقل یا زمانے کے مروّجہ علوم کی روشنی میں اعتراض وارد ہوتا ہے یا کسی اور وجہ سے اس کے سمجھنے میں مشکل پیش آ رہی ہوتی ہے۔

(۳) حدیث کی تشریح ووضاحت، خاص طور پر وہ احادیث جن کا براہِ راست فقہی احکام سے تعلق نہیں ہے۔

آگے تعبیر کی سہولت کے لیے ان تینوں شاخوں کے لیے ''حدیث کا معنوی پہلو'' کے لفظ استعمال کیے جائیں گے۔

اگر چہ اس نوعیت کے ابتدائی کام میں بعض ایسی شخصیات کا نام آتا ہے جو فقہ کے حوالے سے زیادہ معروف ہوئیں، جیسے امام شافعیؒ، لیکن بہرحال اپنی بنیادی غایت کے لحاظ سے یہ فقہ الحدیث سے مختلف میدان ہے۔ اس موضوع پر دستیاب تحریروں میں سب سے قدیم امام شافعیؒ (م: ۲۰۴ھ) کی اختلاف الحدیث ہے جو ان کی ''الأم'' کے ساتھ چھپی ہے۔ پھر ابن قتیبہ (م: ۲۷۶ھ)، طحاوی (م: ۳۲۱ھ) اور ابن ابی فورک وغیرہ کے ہاتھوں یہ کام آگے بڑھا۔ مشکل الحدیث پر طحاوی کا کام سب سے مفصل اور ضخیم ہے۔ ان کی کتاب مشکل الآثار آج پوری تو دستیاب نہیں ہے، دستیاب حصے کا تحقیق وتخریج کے ساتھ مطبوعہ نسخہ سولہ جلدوں میں ہے۔ امام طحاوی کے بعد اس موضوع پر اتنا ضخیم کام شاید کوئی اور نہیں کر پایا۔ امام شافعی کی اختلاف الحدیث میں فقہی رنگ غالب تھا، یہی بات طحاوی کی شرح معانی الآثار میں ہے، لیکن ابن قتیبہ کے کام اور طحاوی کی مشکل الآثار نے اس فن کو فقہ الحدیث سے الگ ایک تشخص دے دیا۔ تشریح وتوضیح حدیث کے سلسلے کے اولین لوگوں میں مذکورہ ناموں کے علاوہ ابن حبان (م: ۳۵۴ھ) اور معروف شافعی فقیہ ابوعبداللہ الحلیمی (م: ۴۰۳ھ) کا نام خاص طور پر لیا جا سکتا ہے۔ مؤخر الذکر کے اقوال کی خوشہ چینی بعد کے تقریباً تمام شارحین حدیث نے کی ہے۔ امام بیہقی کتاب ''شعب الإیمان'' کی بنیاد ہی ابوعبداللہ الحلیمی کی کتاب ہے۔

کہنے کا مقصد یہ ہے کہ جمع وتدوین حدیث کا کام جب کچھ سفر طے کر چکا تو دوسری نوعیت کا کام یعنی حدیث کے معنوی پہلو پر کام بھی شروع ہو گیا۔ درمیان میں کئی صدیاں نقل درنقل یا تہذیب وتلخیص کی بھی گزریں۔ پھر جمود کا دور آیا، لیکن اب کچھ عرصے سے حدیث اور علوم حدیث پر کام کو دوبارہ اٹھان مل رہی ہے، بالخصوص عرب دنیا میں کافی کام ہوا ہے اور ہو رہا ہے۔ اس نشأۃ ثانیہ میں بھی ترتیب قرونِ اولیٰ والی نظر آ رہی ہے۔ اب تک جو کام ہوا ہے، اس میں جمع وترتیب، حدیث کو سہل التناول بنانا، اسنادی نقطۂ نظر سے بحث وغیرہ شامل ہے۔ کئی کتبِ حدیث جو زاویۂ خمول میں تھیں، جدید انداز کی تحقیق وتعلیق اور فہارس کے ساتھ مارکیٹ میں آ گئی ہیں اور آ رہی ہیں۔ پہلے سے متداول کئی کتب نئی فہارس کے ساتھ آ گئی ہیں، رجال پر اور رجال کی کتابوں پر خاصا کام ہوا ہے اور ہو رہا ہے۔ جیسا کہ پہلے عرض کیا کمپیوٹر کے حوالے سے عرب دنیا میں ایسے ایسے کام ہو چکے اور ہو رہے ہیں کہ جن سے طلبہ وباحثین کے ہاتھ اس علم کی وسیع دنیا کی چابی آ گئی ہے، لیکن جس نوعیت کا کام امام شافعی، ابن جریر طبری (تہذیب الآثار میں)، ابن قتیبہ، طحاوی اور حلیمی وغیرہ حضرات سے ہوا تھا، اس پر ابھی زیادہ پیش رفت نہیں ہوئی۔ شاید اللہ تعالیٰ کو یہی منظور ہو کہ پہلی نوعیت کے کام کے ایک خاص مرحلے تک پہنچنے اور مواد تک رسائی آسان ہو جانے کے بعد ہی دوسری نوعیت کا کام شروع ہو، اس لیے کہ اس کام کے لیے جس طرح ذہن وفکر میں عمق اور گہرائی کی ضرورت ہے، وہیں وسعتِ نظر کی بھی، بالخصوص حدیث کے تمام طرق کو ایک خاص انداز سے جمع کر کے دیکھنے کی، جس کا ذکر پہلے کمپیوٹر کی افادیت کے سلسلے میں ہو چکا ہے۔

یہ بات میں اس لیے بھی عرض کر رہا ہوں کہ مجھے امید ہے کہ اللہ تعالیٰ شاید یہ کام برصغیر سے لیں۔ ایک تو اس لیے کہ یہاں بھی خدمتِ حدیث کی ایک روایت موجود ہے۔ فواد عبدالباقی کا 'مفتاح کنوز السنۃ' کے مقدمے میں یہ بیان تو مشہور ومعروف ہے کہ اگر اس زمانے میں علمائے ہند کی علومِ حدیث کی طرف توجہ نہ ہوتی تو بلادِ مشرق سے ان علوم کا خاتمہ ہو چکا ہوتا۔ اسی طرح اپریل ۲۰۰۳ء میں کلیۃ الدراسات الاسلامیۃ والعربیۃ دبی کی طرف سے علومِ حدیث پر ہونے والی ایک کانفرنس میں ڈاکٹر صالح یوسف معتوق نے اپنے مقالے کے شروع میں جہاں چودھویں صدی ہجری کے دوران علومِ

حدیث سے لاتوجہی کا شکوہ کیا ہے، وہیں علماے برصغیر کا استثنا کرتے ہوئے کہا ہے:

يُستثنى من ذلك بلاد الهند، فقد ظهر في القرون الثلاثة الأخيرة فيها نهضةٌ نشِطة في مجال علوم السنة و شروحها، وظهر فيها أعلامٌ كبار صنفوا كتبا جليلة تدل على علوّ كعبهم و رسوخ قدمهم فيها۔

ڈکتور صالح یوسف جس دور کی بات کر رہے ہیں، اس میں برصغیر کے اندر کچھ تو اس نوعیت کا کام سامنے آیا جس میں سابقہ شارحین ومحدثین سے بہترین انتخاب کر کے اسے عمدہ انداز سے جمع کر دیا جائے۔ اس کی ایک بہت اچھی مثال کے طور پر مولانا عبدالرحمٰن مبارک پوری کی شرح ترمذی ''تحفۃ الأحوذی'' کو پیش کیا جا سکتا ہے۔ یہ ترمذی کی ایسی مکمل شرح ہے جس سے پوری دنیا میں شاید سب سے زیادہ استفادہ کیا جا رہا ہے۔ حسنِ انتخاب، حسنِ ترتیب اور حسنِ عرض اس کی اہم خصوصیات ہیں جو اکثر مقامات پر نظر آتی ہیں۔ دوسری نوعیت کا کام وہ ہے جو مجتہدانہ انداز کا ہے۔ اس میں شاہ ولی اللہ، مولانا رشید احمد گنگوہی، شیخ الہند مولانا محمود حسن دیوبندی، مولانا انور شاہ کشمیری اور مولانا شبیر احمد عثمانی جیسے نام بطورِ مثال پیش کیے جا سکتے ہیں۔ ان میں بیشتر کا کام اگرچہ ذرا غیر منضبط سا ہے، لیکن اس میں حلّ حدیث، رفعِ تعارض اور رفعِ اشکال واغلاق وغیرہ کے سلسلے میں نئی جہتیں دریافت کی گئی ہیں اور بہت سے مقامات پر جہاں اب تک شارحینِ حدیث پہنچے تھے، بات کو وہاں سے آگے بڑھانے کی کوشش کی گئی ہے۔ برّصغیر میں عمق اور گہرائی اور حدیث کے معنوی پہلو سے زیادہ دلچسپی کی روایت کی وجہ سے ہونا یہی چاہیے کہ معنوی پہلو پر جس کام کی یہاں بات ہو رہی ہے، وہ برّصغیر میں انجام پائے، لیکن اس کے ساتھ ناامیدی کا یہ پہلو بھی سامنے آتا ہے کہ ہمارے ہاں اس علم کے ساتھ بے اعتنائی سی ہونے لگی ہے اور اس مبارک علم کے وسیع تر امکانات نظر انداز ہو رہے ہیں۔

عصرِ حاضر میں مشکل الحدیث سمیت حدیث کے معنوی پہلو پر کام کو آگے بڑھانے کی ضرورت بھی بڑھ گئی بلکہ چیلنج کی شکل اختیار کر گئی ہے اور اس کام کے لیے آسانیاں اور امکانات بھی زیادہ ہو گئے ہیں۔ ضرورت تو اس لیے بڑھ گئی ہے کہ نظامِ کائنات سے متعلق احادیث میں جن موضوعات پر بات کی گئی ہے، ان میں سے کئی چیزوں کے بارے میں گزشتہ زمانوں میں بیشتر طبعی علوم یا تو خاموش تھے یا ان کے پیش کردہ نظریات محض تخمینوں پر مبنی تھے، اس لیے ان نظریات کو بجا طور پر علمی اعتبار سے غیر ثابت شدہ قرار دے دیا جاتا تھا۔ اب ان میں سے کئی امور پر جدید سائنس نے نہ صرف سکوت توڑا ہے بلکہ محض تخمینوں کی بجائے تجربے اور استقرا پر مبنی نظریات پیش کر دیے ہیں۔ اب گویا ان میں سے کئی امور عقلی ثبوت کے اس درجے تک پہنچ چکے ہیں جس سے نقلِ صحیح کا تعارض نہیں ہو سکتا۔ اب احادیث مبارکہ میں دی گئی معلومات اور ان سائنسی نظریات کا تقابلی مطالعہ ضروری ہو گیا ہے۔ اب ان نظریات کو غیر ثابت شدہ کہہ کر نہ ماننے والی بات چلنے والی نہیں۔ اسی طرح سوشل سائنسز میں اب عقلی اعتبار سے مجرد عقلی مقدمات ملانے کو کافی نہیں سمجھا جاتا بلکہ اکثر باتوں کو ان کے نتائج وآثار کے حوالے سے پرکھا جاتا ہے، اور آثار ونتائج پرکھنے کے لیے خالص اندازوں اور تخمینوں کی بجائے شماریاتی طریقوں پر بھی انحصار کیا جاتا ہے۔

معنوی پہلو کے اس کام کے امکانات بڑھنے اور آسانیاں پیدا ہونے کا سب سے پہلا مظہر تو یہ ہے کہ اس نوعیت کے کام کی سب سے پہلی سیڑھی ہر ہر حدیث کے تمام طرق وروایات کو یکجا کرنا اور اسی موضوع پر دیگر روایات کو جمع کرنا ہے۔ اس کام کے لیے آج کے دور نے بڑی سہولتیں پیدا کر دی ہیں۔ اس آسانی کا دوسرا مظہر یہ ہے کہ پہلے بہت سی احادیث

ایسی تھیں جنہیں حل کرنے کے لیے مروّجہ طبعی علوم سے کوئی مدد نہیں ملتی تھی جبکہ آج سائنس کے مختلف شعبوں میں نئی دریافتوں، تحقیقات اور ایجادات نے بہت سی احادیث کو سمجھنا آسان کر دیا ہے، اس لیے کہ کئی جگہوں پر آج کی سائنسی تحقیق کے نتائج وہی باتیں ہیں جو چودہ صدیاں پہلے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرما دی تھیں۔

اس کی ایک معروف مثال نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے وہ ارشادات ہیں جن میں بخار کو ایک حرارت قرار دے کر اس کا علاج پانی بتایا گیا ہے۔ اس دور کی طب کے لیے یہ بات بڑی عجیب وغریب تھی۔ بعض لوگوں نے تو اس دور کی طب کی بنیاد پر نعوذ باللہ اس حدیث پر اعتراضات بھی کیے۔ محدثین کے ہاں بھی اس حدیث کی تشریح کے حوالے سے کئی سوالات زیرِ بحث آئے، مثلاً یہ کہ پانی سے بخار کو ٹھنڈا کرنے کی یہ بات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر پانی کے بارے میں فرما رہے ہیں یا صرف آبِ زم زم کے بارے میں، اس لیے کہ بعض روایات میں زم زم کا ذکر بھی ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ جہاں آپ نے زم زم کا ذکر فرمایا، آیا وہ صرف اس لیے تھا کہ اس وقت آپ مکہ مکرمہ میں بات فرما رہے تھے اور اہلِ مکہ کے لیے سب سے آسانی سے دستیاب ہونے والا پانی یہی تھا۔ برکت کا پہلو اضافی تھا اور آپ کا اصل مقصد عمومی طور پر پانی کا یہ طبی اثر بیان کرنا تھا، یا آپ کے اس ارشاد کا تعلق ہی محض برکت کے پہلو سے ہے، طبی علاج بیان کرنا آپ کا مقصد ہی نہیں تھا، اس لیے آپ کا یہ ارشاد صرف زم زم کے بارے میں ہے، باقی پانیوں پر اس کا اطلاق درست نہیں ہے۔ شارحینِ حدیث کے ہاں دونوں نقطۂ نظر پائے جاتے ہیں۔ (فتح الباری، کتاب الطب: باب الحمی من فیح جہنم) اسی طرح ایک صحابیہ اور صدیقِ اکبر کی صاحب زادی اسما سے اس پر عمل کی یہ شکل نقل کی گئی ہے کہ وہ مریض پر پانی کے چھینٹے مارا کرتی تھیں۔ اس بنیاد پر بھی یہ سوال اٹھایا گیا ہے کہ بخار کا پانی سے علاج ایک طبی مسئلہ ہے یا ''النشرۃ'' اور عملیات ومنتر قبیل کی کوئی چیز ہے۔ بعض حضرات نے اسے ''النشرۃ'' کی ایک جائز شکل قرار دیا ہے۔ (حوالہ بالا)

دونوں سوالوں کا جائزہ لینے کے لیے سب سے پہلا کام تو کرنے کا ہے کہ حدیث کے تمام سیاقات اور الفاظ کو سامنے رکھا جائے۔ محدثانہ انداز کے اس عمل کے نتیجے میں بھی یہی بات درست معلوم ہوتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر پانی کے بارے میں یہ بات فرما رہے ہیں اور ظاہری اسباب کے نظام اور طب کے حوالے سے ہی یہ بات فرما رہے ہیں۔ اس محدثانہ بحث کی تفصیل کا تو یہ موقع نہیں ہے۔ اصل مقصد یہ عرض کرنا ہے کہ حدیث کی تشریح میں جو مختلف احتمالات تھے، ایک محدثانہ بحث جس احتمال کی طرف جاتی دکھائی دیتی ہے، جدید میڈیکل سائنس بھی یہی کہتی ہے اور اب طبی طور پر تسلیم شدہ ہے کہ مریض کا درجۂ حرارت کم کرنے کا اہم ترین ذریعہ پانی ہے۔ اس طرح سے حدیث کے معنوی پہلو پر کام کے سلسلے میں جدید سائنس بھی ہماری مدد کر سکتی ہے۔

اسی کی ایک اور مثال میں یہ عرض کروں گا کہ متعدد صحابہ نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کیا ہے کہ بچہ کبھی اپنے باپ پر جاتا ہے اور کبھی ماں پر، اس کی وجہ کیا ہے؟ یہ بھی احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت تک کے مروجہ علم بالخصوص جزیرۂ عرب میں مروجہ علم کے پاس اس سوال کا کوئی جواب نہیں تھا، اس لیے متعدد یہودی علما نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ سوچ کر یہ سوال کیا کہ اس کا جواب کوئی نبی ہی دے سکتا ہے۔ آپ نے اس کے جواب میں جو بات ارشاد فرمائی، وہ کچھ اس طرح ہے: "إذا سبق ماء الرجل ماء المرأة نزع الولد إليه وإذا سبق ماء المرأة ماء الرجل نزع الولد إليها"۔ ان لوگوں کے لیے یہ بات نئی تھی کہ مردوں کے علاوہ عورت کا بھی کوئی ایسا جز ہوتا ہے جو

استقرارِ حمل میں کردار کرتا ہے۔ عام طور پر سمجھا یہی جاتا تھا کہ عورت کا کردار محض یہ ہے کہ اس کا رحم بچے کی نشو ونما اور تخلیق کا محل ہے، استقرارِ حمل صرف مرد کے نطفہ سے ہوتا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک تو یہ بات متعارف کروائی کہ عورت کا بھی جزوِ تولید ہوتا ہے اور استقرارِ حمل میں مرد کے مادۂ تولید کی طرح اس کا بھی کردار ہوتا ہے۔ (گویا عورت کا کردار جز ہونے کا بھی ہے اور محلِ تخلیق ہونے کا بھی، ماں کا حق باپ سے زیادہ ہونے کی شاید ایک وجہ یہ بھی ہو) دوسری بات اس حدیث میں یہ کہی گئی کہ مرد وعورت میں سے جس کا جزوِ تولید سبقت حاصل کرلے، بچہ اس کی طرف جاتا ہے۔ مذکورہ روایت میں اس سلسلے میں سبقت کے لفظ ہیں، جب کہ اسی طرح کی حدیثوں میں آنحضرت سے ''علوّ'' کے لفظ بھی مروی ہیں، یعنی جس کا جزوِ تولید غالب آجائے، بچہ اس کی طرف جاتا ہے۔ حافظ ابن حجر عسقلانی نے قرطبی سے نقل کیا ہے کہ جن روایات میں ''علوّ'' کا لفظ ہے، وہاں بھی مراد غالب آنا نہیں بلکہ سبقت یعنی پہلے آنا ہے۔ بظاہر اس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ اس دور میں ان دونوں میں سے کسی کے غلبے کا تصور ممکن نہیں تھا۔ یہ بات البتہ سوچی جاسکتی تھی کسی کا مادۂ تولید کسی خاص جگہ پر پہلے پہنچ جائے اور کسی کا بعد میں۔ اسی کو وہ سبقت کا مصداق سمجھ رہے ہیں۔ ابن حجر کی گفتگو سے معلوم ہوتا ہے کہ غلبے کا تصور صرف یہی ہوسکتا تھا کہ کسی کے مادۂ تولید کی مقدار زیادہ ہو۔ اگر اس حوالے سے روایات کو دیکھیں تو اس مضمون کی حدیثیں سرسری تلاش کے نتیجے میں پانچ صحابہ سے مروی ہیں: اُنس، ثوبان، عائشہ، ابن عباس اور ابن مسعود رضی اللہ عنہم۔ ان میں سے حضرت انس کی روایتیں دو طرح کی ہیں اور دونوں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے الگ الگ موقعوں کے ارشادات ہیں۔ ایک میں وہی سبقت کے لفظ ہیں جو اوپر گزرے، جبکہ دوسری روایت حضرت انس سے قتادہ روایت کررہے ہیں اور قتادہ سے سعید بن اُبی عروبہ۔ سعید کو شک ہے کہ ''سبق'' کے لفظ ہیں یا ''علا'' کے۔ اس کے علاوہ باقی چاروں صحابہ کی روایات میں ''علوّ'' کے لفظ ہیں۔ اب قرطبی نے جو سبقت کے لفظوں کو اصل قرار دیا اور علو کے لفظوں کو اس کے تابع قرار دیا، ممکن ہے اس کی وجہ یہ ہو کہ یہ بخاری کے لفظ ہیں، لیکن اس کے علاوہ قرطبی کے اس قول کو اختیار کرنے کی یہ وجہ بھی قرینِ قیاس معلوم ہوتی ہے کہ اس دور میں ''ماء الرجل'' یا ''ماء المرأۃ'' کے غلبے اور علوّ کا تصور بہت مشکل تھا، جبکہ مجموعی روایات سے پتا چلتا ہے کہ ''علوّ'' کے الفاظ نظر انداز کیے جانے کے قابل نہیں ہیں۔ آج جدید علم الأجنۃ (Embryology) اور علم المورثات (Heredity) یا جینیات (Genetics) کے علم کی روشنی میں دیکھیں تو ایک طرف تو یہ نظر آئے گا کہ ان حدیثوں میں صداقتوں کی ایک دنیا چھپی ہوئی ہے، اور یہ حدیثیں جس طرح عبداللہ بن سلام جیسے یہودی علما کے لیے آپ کی نبوت کی دلیل تھیں، آج بھی آپ کا معجزہ ہیں۔ دوسری طرف سے یہ نظر آئے گا کہ مرد وعورت میں سے دونوں کے کروموسمز میں موجود جین نئے بچے کی خصوصیات کا فیصلہ کرتے ہیں۔ اس عمل میں ان میں پائی جانے والی خصوصیات میں تفاوت ہونے کی صورت میں بعض بروے کار آجاتے اور مؤثر ہوتے ہیں، یہی ان کا ''علوّ'' ہے۔ مثلاً ایک کے جینز میں قد لمبا ہونے کی خصوصیت ہے اور دوسرے میں چھوٹا ہونے کی، تو ایک جین ایکٹو (active) اور بروے کار ہوگا اور دسرا موجود تو رہے گا لیکن غیر مؤثر۔ اگلی کسی نسل میں وہ مؤثر ہو جائے گا اور دوسرا غیر مؤثر۔ (اسی کو ایک حدیث مبارک میں ''لعل عرقا نزعہ'' کے لفظوں سے تعبیر کیا گیا ہے) اس لیے ''علوّ'' کے الفاظ والی روایات کو دوسری روایات کے تابع کرنے کی ضرورت جو بعض قدیم شارحین نے محسوس کی تھی، اس کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ حدیث کے ان لفظوں کو اپنے ظاہر پر ہی رکھا جانا چاہیے، اس لیے کہ اب ثابت ہو چکا ہے کہ بچے میں باپ والی خصوصیات ہوں یا ماں والی،

اس میں ''علوّ'' کا بھی کردار ہے۔ جب حدیث کے الفاظ ہو بہو امرِ واقعہ پر منطبق ہو رہے ہیں تو ان کی توجیہ یا انہیں اپنے ظاہر سے ہٹانے کی ضرورت ختم ہو جاتی ہے۔ البتہ حافظ ابنِ حجر نے یہاں ایک بڑا اہم نکتہ یہ اٹھایا ہے کہ سوال یہاں دراصل دو ہیں۔ ایک یہ کہ بچے کے اپنے ددھیال یا ننھیال کے مشابہ ہونے کی وجہ کیا ہے، دوسرا یہ کہ بچے کے مذکر یا مؤنث ہونے کی وجہ کیا ہے۔ ابنِ حجر کی یہ بات اس لیے اہم ہے کہ بعض احادیث کے سیاق سے اول الذکر سوال زیرِ بحث معلوم ہوتا ہے اور بعض سے مؤخر الذکر۔ ابنِ حجر نے یہ بھی بڑی اہم بات کہی ہے کہ مذکر و مؤنث ہونے کے معاملے سے متعلق ''سبقت'' کے الفاظ ہیں، اور جہاں مشابہت کا سوال ہے، وہاں ''علوّ'' کو اپنے معنی پر ہی رکھا جانا چاہیے۔ اب یہاں سے ہمارے لیے غور کا ایک اور دروازہ کھلتا ہے، وہ یہ کہ ماء الرجل اور ماء المرأۃ سے کیا مراد ہے؟ تو ممکنہ طور پر اس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں۔ ایک یہ کہ ماء المرأۃ سے عورت کا جزوِ تولید یعنی اس کا بیضہ اور ماء الرجل سے مراد مرد کا جزوِ تولید یعنی جرثومہ ہے۔ دوسرا مطلب یہ ہوسکتا ہے کہ ماء المرأۃ کے معنی ہیں بچی کی پیدائش کا باعث بننے والا کروموسوم یعنی Y Choromosome اور ماء الرجل کے معنی ہیں لڑکے کا باعث بننے والا کروموسوم یعنی X Choromsome، اور اس معاملے کا تعلق صرف مرد کے کروموسومز سے ہوتا ہے، اس لیے کہ یہ دو قسم کے کروموسوم صرف مرد کے مادۂ تولید میں ہوتے ہیں۔ مرد کے بے شمار کروموسوم بیضہ سے ملنے کے لیے دوڑتے ہیں، ان مختلف کروموسومز میں جو آگے نکل کر بیضہ کے ساتھ ملاپ کرنے میں کامیاب ہو جاتا ہے، نتیجہ اس کے مطابق ہوتا ہے اور یہی اس کی پہل اور سبقت ہے، البتہ بچے کے ماں یا باپ کے مشابہ ہونے یعنی ماں یا باپ والی خصوصیات کا حامل ہونے میں ماء الرجل اور ماء المرأۃ کے پہلے معنی مراد ہیں، یعنی عورت اور مرد کا جزو تولید، اور ''علوّ'' سے مراد بعض جین کا موثر اور بروے کار ہونا ہے، لہٰذا حافظ کی یہ بات بڑی وزنی ہے کہ سبقت اور علو دونوں باتیں اپنی اپنی جگہ درست ہیں۔

اسی سلسلے میں ایک مثال یہ بھی پیش کی جا سکتی ہے کہ بعض احادیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا بعض ایسے مناظر کو دیکھنا منقول ہے جو صدیوں پہلے ہو چکے ہیں، مثلاً حضرت یونس علیہ السلام کا خاص قسم کی اونٹنی پر خاص حالت میں تلبیہ پڑھتے ہوئے ایک جگہ سے گزرنا، اسی طرح کا معاملہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بارے میں دیکھنا۔ بعض لوگوں کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنت یا دوزخ میں دیکھا۔ آپ نے جنت میں حضرت بلال رضی اللہ عنہ کے قدموں کی آہٹ سنی، آپ نے امّ سُلیم کو جنت میں دیکھا۔ جو واقعات صدیوں پہلے ہو چکے، انہیں آپ نے کیسے دیکھ لیا؟ اس سے زیادہ حیرت کی بات یہ ہے کہ جو واقعہ ابھی ہوا ہی نہیں بلکہ اسے مستقبل میں ہونا ہے، وہ آپ نے کیسے دیکھ لیا؟ اس کی محدّثین نے مختلف توجیہات کی ہیں۔ صوفیہ نے اس طرح کی احادیث کے حل اور مختلف سوالوں کے جواب کے لیے صورِ مثالیہ یا اجسادِ مثالیہ کا تصور پیش کیا۔ آج آڈیو اور ویڈیو ریکارڈنگ کی ایجاد نے یہ سب کچھ سمجھنا بہت آسان کر دیا ہے۔ قرآن و حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آنے والے تمام واقعات لوحِ محفوظ اور ام الکتاب (The Mother Disk or Unaccesible Disk) میں لکھوا رکھے ہیں۔ پہلے یہ سمجھا جاتا تھا کہ لکھنے کا تعلق صرف نص (text) سے ہوتا ہے اور لوحِ محفوظ میں آنے والے واقعات صرف عبارت کی شکل میں لکھے ہوئے ہوں گے، لیکن یہ بات بھی عین ممکن ہے کہ لوحِ محفوظ کا یہ ریکارڈ عبارت کے علاوہ سمعی و بصری یعنی آڈیو ویڈیو شکل میں بھی ہو، چنانچہ آج کل کمپیوٹر کی زبان میں ان سب چیزوں کے لیے write کرنے کا لفظ بولا جاتا ہے۔ انسان تو صرف ہو چکے واقعات کی آڈیو ویڈیو ریکارڈنگ محفوظ کر

سکتا ہے، لیکن کیا بعید کہ اللہ تعالیٰ کے پاس لوحِ محفوظ وغیرہ میں آئندہ ہونے والے واقعات کی بھی مکمل آڈیو وڈیو وغیرہ محفوظ ہوں۔ اس تک اگرچہ کسی کی رسائی ممکن نہیں، لیکن جس کے بارے میں اللہ تعالیٰ چاہیں، اسے ان واقعات میں سے بعض کے کچھ کلپس دکھا سکتے ہیں۔ عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا ، إلا من ارتضى من رسول فإنه يسلك من بين يديه و من خلفه رصدا (الجن:۲۶،۲۷) ہوسکتا ہے کہ صوفیہ کا اجسادِ مثالیہ کا تصور اسی طرح کے کسی معاملے سے تعلق رکھتا ہو، واللہ اعلم بالصواب۔ اس طرح کے موضوعات پر رابطۃ العالم الاِ سلامی کی ذیلی تنظیم ہیئۃ الاِعجاز العلمی فی القرآن والسنۃ نے عربی اور انگریزی زبانوں میں کافی کام کرایا ہے جو کتابی شکل میں بھی دستیاب ہے اور انٹرنیٹ پر بھی۔ حدیث کے طلبہ اور متخصصین کو اس سے استفادہ کرنا چاہیے۔

بخار کے علاج، جنین والی احادیث اور عالمِ غیب کے ان مشاہدات والی احادیث کی مثالوں سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ احادیث کے تمام طرق وروایات کو جمع کرنے اور دیگر علوم سے استفادے کے ذریعے حلِّ حدیث یا حدیث کے معنوی پہلو پر کام کرنے میں کس طرح مددمل سکتی ہے۔ یہ بات صرف طبعی علوم کے ساتھ، جنہیں عرفِ عام میں سائنس کہا جاتا ہے، مخصوص نہیں ہے، بلکہ دیگر متعدد علوم کا بھی یہی حال ہے۔ مثال کے طور جن احادیث میں پیشین گوئی کے طور پر دیگر اقوام کے ساتھ مسلمانوں کے تعلقات کے بارے میں بات ہوئی ہے، ان کو سمجھنے کے لیے تاریخ اور جغرافیہ کا اتنا علم ضروری ہے جن سے ان اقوام کے بارے میں ضروری معلومات حاصل ہوسکیں۔ قربِ قیامت کے بارے میں احادیث میں ''روم'' کا تذکرہ بہت کثرت سے ملتا ہے، جبکہ اس وقت روم نام کی کوئی طاقت دنیا میں موجود نہیں ہے۔ جو رومی سلطنت تھی، اس کے مشرقی اور مغربی حصے دونوں کبھی کے ختم ہو چکے۔ اب قربِ قیامت میں ''روم'' کی ممکنہ صورت کیا ہوسکتی ہے، نیز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں عربوں کے ہاں ''روم'' کن کو کہا جاتا تھا، یہ جاننے کے لیے رومی تاریخ سے موٹی موٹی واقفیت ضروری ہے۔ اس کے مختلف ادوار کیا تھے، مغربی اور مشرقی حصوں میں تقسیم، عیسائیت اور رومیت کا ملاپ اور اس کے اثرات، مغربی رومی سلطنت کا خاتمہ اور شارلیمین (Charlemagne 742-814) اور اوتو (Otto 912-973) وغیرہ کے ہاتھوں اس کے احیا کی کوششیں اور ان کے کوششوں کے محرکات، مشرقی رومی سلطنت (بیزنطینی سلطنت) کا خاتمہ وغیرہ، اس طرح کی چیزوں سے واقفیت ان احادیث کے سمجھنے میں کافی مددگار ہوسکتی ہے۔

﴿۶﴾

فہمِ حدیث کے سلسلے میں ایک اہم مسئلہ بعض تعبیرات کے اجمال کا ہوتا ہے۔ اس کے پیشِ نظر نہ رہنے کی وجہ سے بعض اوقات فہمِ حدیث میں کافی مشکل پیش آتی ہے۔ ویسے تو اس اصول کی ضرورت ہر زمانے میں رہی ہے، لیکن عصرِ حاضر میں حدیث پر کام کرتے ہوئے اس کا پیشِ نظر رہنا بہت ضروری ہے، جیسا کہ آگے ذکر کی جانے والی مثالوں سے واضح ہوگا۔

بات درحقیقت یہ ہے کہ انسان کا دماغ اپنے محسوسات اور مشاہدات کا اسیر ہوتا ہے، اسی کے مطابق کسی دور کے محاورات جنم لیتے ہیں، اور انسان کو اس کے مشاہدے سے ماورا کسی چیز کے بارے میں بتانا ہو تو بھی اس کے مشاہدات ومحسوسات اور اس کے محاورے کا ہی سہارا لینا پڑتا ہے۔ بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ متکلم کے پیشِ نظر کوئی ایسی حقیقت ہوتی ہے جو کم از کم تاحال اس کے مخاطب کے سامنے نہیں ہوتی، بلکہ اس کی محسوس اور مشاہد دنیا سے بہت ماورا ہوتی ہے۔ ایسی صورت میں متکلم کے لیے ابلاغ ایک مسئلہ ہوتا ہے۔ یہ مسئلہ ضروری نہیں کہ متکلم کی ابلاغی صلاحیت کی کمزوری سے پیدا ہو،

بلکہ عین ممکن ہے کہ متکلم تو اس کے لیے موزوں ترین تعبیرات پر قادر ہو، لیکن وہ تعبیر مخاطبین کے لیے سودمند نہ ہو۔ ایسے موقع پر یا تو مجاز کا سہارا لینا پڑتا ہے اور اس حقیقت کے مشابہ ترین چیز کسی کا استعارہ اختیار کر لیا جاتا ہے، یا اس میں کسی قدر اجمال باقی رہنے دیا جاتا ہے جس کا بیان خود واقعہ یا کسی زمانے کی معلومات کی ترقی سے ہو جاتا ہے۔ اسی طرح کسی ٹھیٹھ حقیقت کے اظہار اور محاورے میں تعارض کی صورت میں اگر اس حقیقت کا بیان بذاتِ خود مقصود نہ ہو یا اصولیین کی اصطلاح میں اس حقیقت کا بیان ''ماسیق لہ الکلام'' نہ ہو تو ایسی صورت میں محاورے کے پہلو کو ترجیح دی جاتی ہے تاکہ اصل مقصود کا ابلاغ درست طریقے سے ہو سکے۔ نصوص میں اس کی بیسیوں مثالیں ملتی ہیں۔

کسی زمانے میں یہ بحث چلتی رہی ہے کہ انسان کی عقل اور اس کی سمجھ بوجھ کا تعلق دل سے ہے یا دماغ سے۔ مسلمان مفکرین میں بھی یہ مسئلہ زیرِ بحث رہا ہے۔ کئی حضراتِ متکلمین نے اسے دل کا کام قرار دیا ہے، جبکہ جدید کی طرح قدیم اطبا اسے دماغ کا وظیفہ قرار دیتے تھے۔ امام ابوحنیفہ سے بھی یہ بات نقل کی گئی ہے۔ بظاہر امام صاحب نے اس مسئلے میں اپنی رائے کا اظہار نہیں کیا بلکہ انہوں نے یہ محسوس کیا کہ یہ شریعت کا کوئی مسئلہ ہی نہیں ہے، ایک طبی مسئلہ ہے اور جس فن کا مسئلہ ہو، اس میں اسی کے ماہرین پر اعتماد کرنا چاہیے۔ جہاں تک ان نصوص کا تعلق ہے جن میں سمجھنے اور غور کرنے کی نسبت دل کی طرف کی گئی ہے، ان میں بنیادی طور پر تعبیر کا وہی اصول کارفرما ہے جس کا ابھی ذکر ہوا۔ ظاہر ہے کہ یہ کوئی بھی نہیں کہے گا کہ نصوص کا مقصودِ اصلی بطور عضو دل کا وظیفہ بیان کرنا ہے۔ اصل مقصود غور وفکر کی صلاحیت کو استعمال کرنے کی دعوت دینا ہے، عضو اس کے لیے جو بھی استعمال ہو۔ محاورے میں چونکہ ایسے موقع پر دل ہی کی طرف نسبت کی جاتی تھی، اس لیے اسی محاورے کو اصل مقصود کے ابلاغ کے لیے استعمال کر لیا گیا، اور اس بات کی ضرورت محسوس نہیں کی گئی کہ پہلے محاورے کی اصلاح کر کے اصل مقصود سے توجہ ہٹائی جائے۔ میں اس کی یہ مثال دیا کرتا ہوں کہ جدید سائنس میں طے شدہ ہے کہ سوچنے سمجھنے کی طرح انسانی جذبات کا محل بھی دماغ ہی ہوتا ہے۔ اب سائنس کا ایک استاد جو اپنے طلبہ کو دلیلوں سے سمجھاتا ہے کہ یہ سب کچھ دماغ سے ہوتا ہے، اس کے جذبات کو کسی سے ٹھیس پہنچے تو وہ کبھی یہ نہیں کہے گا کہ تمہارے اس طرزِ عمل سے میرا دماغ دُکھا ہے، وہ یہی کہے گا میرا دل دُکھا ہے۔ وہ یہ تو کہے گا کہ میرا دل ٹوٹا ہے، یہ نہیں کہے کہ دماغ ٹوٹا ہے۔ بیگم کا پکایا ہوا کھانا اگر پسند نہیں ہے تو یہ کہے گا میرا اسے کھانے کو دل نہیں چاہ رہا، یہ نہیں کرے گا کہ پہلے لیکچر دے کر اسے سمجھائے کہ چاہنے کا تعلق دل سے نہیں دماغ سے ہوتا ہے، پھر اسے یہ بتائے کہ فلاں چیز کھانے کو میرا دماغ چاہ رہا ہے اور فلاں کو نہیں چاہ رہا۔

دجال کی احادیث میں اس کے گدھے کا ذکر ہے کہ وہ غیر معمولی بڑا ہوگا، اس کی رفتار بھی غیر معمولی ہوگی، خاص طور پر اس کے کانوں کے بارے میں آتا ہے کہ وہ بہت بڑے ہوں گے۔ یہاں پر بھی تعبیر کے اسی مسئلے کا انطباق ممکن ہے۔ ہوسکتا ہے وہ گدھا ہی ہو لیکن خرقِ عادت طور پر اتنا بڑا ہو، ہوسکتا ہے کہ اس وقت تک جینیٹک انجینئرنگ اتنی ترقی کر جائے کہ اتنے بڑے بڑے گدھے پیدا ہونے لگیں، ہوسکتا ہے گدھے سے مراد جہاز ہو، لیکن ظاہر ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم پر پوری حقیقت منکشف بھی ہو اور آپ کو یہ بھی معلوم ہو کہ اس زمانے میں اسے ہوائی جہاز کہا جائے گا یا کوئی نام ہوگا، تب بھی آپ اگر یہ لفظ بولتے تو عصر حاضر تک بلکہ شاید دجال کے زمانے تک وہ لفظ ''متشابہات'' میں سے رہتا۔

اسی اصول کا اطلاق نظامِ کائنات سے متعلق کئی احادیث پر بھی ہوسکتا ہے۔ مثال کے طور پر حدیثوں میں زمین وآسمان کا درمیانی فاصلہ بیان کیا گیا ہے۔ یہ فاصلہ بعض روایات میں تقریباً ستر سال کی مسافت اور بیشتر میں پانچ سو سال کی مسافت

بیان کیا گیا ہے۔ اب اُس دور کے اعتبار سے ایک دن کی مسافت کو لیا جائے تو وہ تقریباً سولہ میل بنتی ہے، اور سال ۳۶۵ دن کا بھی لگا لیں تو ایک سال کی مسافت ۵۸۴۰ میل بنتی ہے۔ اس طرح ستر سال کی مسافت ۴۰۸۸۰۰ میل اور پانچ سو سال کی مسافت ۲۹۲۰۰۰۰ میل بنتی ہے۔ اس سے کہیں زیادہ تو سورج کی زمین سے مسافت ہے۔ یہ حساب تو اونٹوں کی رفتار سے تھا۔ اگر گھوڑوں کی رفتار سے بھی حساب لگا لیا جائے تو یہ عدداً گرچہ زیادہ ہو جائے گا، لیکن تب بھی جو عدد سامنے آئے گا، وہ آج کے خلائی علم کے لحاظ سے، جس میں فاصلوں کی پیمائش میں نوری سال بھی چھوٹے محسوس ہو رہے ہوں، کوئی بہت بڑا عدد نہیں ہوگا، اس لیے کہ ایک نوری سال ہمارے سالوں کے اعتبار سے کھربوں سال کا ہوتا ہے اور اکثر ستارے زمین سے کئی کئی نوری سال کے فاصلے پر ہیں، بلکہ کئی تو سینکڑوں، ہزاروں یا اس سے بھی زیادہ نوری سالوں کے فاصلے پر واقع ہیں، اور یہ بات بھی مشاہدے میں آ چکی ہے کہ یہ سب ستارے آسمان سے نیچے ہیں۔ ان کے راستے میں کوئی آسمان موجود نہیں ہے۔ (اسی سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے سفرِ معراج کی عظمت کے ایک پہلو کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ اتنے مختصر وقت میں اتنا طویل فاصلہ طے فرمایا کہ ہماری گنتیاں تا حال اس کے شمار سے عاجز ہیں) اس لحاظ سے مذکورہ حسابات سے دیکھا جائے تو پانچ سو سال کی مسافت کوئی بڑی مسافت نظر نہیں آتی، یہ تو آسمانوں سے بہت نیچے پوری ہو جاتی ہے۔ بات دراصل یہاں بھی وہی ہے کہ ان احادیث کا اصل مقصود اس کائنات کی وسعت کو بیان کرنا ہے۔ اس وقت کے لحاظ یہ تعبیر بھی اس مقصد کے لیے کافی تھی۔ جہاں تک اصل پوری حقیقت کا تعلق ہے تو یہ کہنا پڑے گا کہ ان حدیثوں میں اگرچہ وہ بھی بیان ہوئی ہے اور اصل حقیقت کے اعتبار یہ تعبیرات امرِ واقعہ پر منطبق ہوتی ہیں، لیکن ہمارے اعتبار سے اس طرح کی روایات میں دو طرح کا اجمال ہے جو آج تک بھی برقرار ہے۔ ایک یہ کہ رفتار کس چیز کی؟ اونٹوں کی، گھوڑوں کی، آواز کی، روشنی کی جس سے نوری سال ناپا جاتا ہے یا کسی اور چیز کی جس سے آج کا انسان بھی ناواقف ہے؟ دوسرے یہ کہ سال تو کسی چیز کی گردش کا نام ہے، زمین کا سال اور ہے دیگر سیاروں کا اور، کہکشاؤں کے اور۔ ضروری نہیں کہ یہاں زمین کا سال ہی مراد ہو، اتنی وسیع کائنات میں نہ معلوم کون کون سے سال ہوں گے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ پوری کائنات، جس کی وسعتوں سے آج کا انسان بھی ناواقف ہے، اس کی عمومی گردش کے اعتبار سے کوئی مجموعی سال ایسا ہو جو ابھی تک انسان کے علم میں نہ آ سکا ہو۔ آخرت کا تو ایک سال نہیں، صرف ایک دن دنیا کے پچاس ہزار سالوں کا ہوگا۔ حاصل یہ کہ پانچ سو سال کی مسافت میں سال کون سا مراد ہے اور ایک سال میں کس چیز کا مسافت طے کرنا مراد ہے، اس حوالے سے حدیث میں تا حال اجمال موجود ہے اور جیسا کہ پہلے عرض کیا گیا، یہ اجمال متکلم کی ابلاغی قدرت کی کمی کی وجہ سے نہیں، مخاطب کی رعایت کی وجہ سے ہے، لیکن اس اجمال کے باوجود اصل مدعا اور پیغام واضح ہے کہ اللہ تعالیٰ کی بنائی ہوئی یہ کائنات بہت بڑی اور وسیع ہے۔ عین ممکن ہے کسی زمانے میں انسان کا علم ایسی جگہ پہنچ جائے جہاں یہ اجمال یا اس اجمال کے بعض حصے باقی نہ رہیں۔

مولانا مفتی محمد زاہد*

ہم - دنیا بھر کے تنازعات کے امپورٹر!

عالم عرب میں اس وقت جو عوامی تحریکیں چل رہی ہیں، وہ جہاں پوری دنیا کی توجہ کا مرکز ہیں، وہیں پاکستان سمیت عالم اسلام کی ان سے دلچسپی ایک فطری امر ہے۔ تاہم ان تحریکوں نے خلیجی ریاستوں میں پہنچ کر کسی قدر فرقہ وارانہ رنگ بھی اختیار کر لیا ہے یا یہ رنگ انہیں دے دیا گیا ہے۔ اس کے نتیجے میں پاکستان کے اندر اس مسئلے کے حوالے سے کسی قدر کشیدگی کا عنصر بھی آ رہا ہے۔ پہلے تو بحرین اور سعودی عرب کے بعض واقعات یا مسائل کی وجہ سے ایک فریق نے سعودی عرب کے فرماں روا خاندان کے خلاف نفرت آمیز بینرز لگانے کا سلسلہ شروع کیا۔ اس کے جواب میں دوسرے فریق نے نہ صرف یہ کہ سعودی حکومت اور نظام کی حمایت میں بلکہ ایک مخصوص فرقے اور پاکستان کے ایک ہمسایہ ملک کے خلاف ایک مہم شروع کر دی۔ مئی کے مہینے میں پاکستان میں جو سنگین واقعات رونما ہوئے، ان کے نتیجے وقتی طور پر تو یہ مسئلہ دب گیا ہے، لیکن اخبارات کے اندرونی صفحات کی بعض چھوٹی چھوٹی سرخیوں سے، جنہیں بعض اوقات نظر انداز کرنا آسان یا مناسب نہیں ہوتا، یہ خدشہ پیدا ہو رہا ہے کہ کہیں یہ سلسلہ دوبارہ نہ چل نکلے۔ مجھے خود اس مسئلے کے بارے میں کسی موقف کی حمایت یا مخالفت میں تو کچھ عرض نہیں کرنا، البتہ مسئلے کی نوعیت اپنے ملک کے عمومی رویے، جس کا تعلق فریقین کے ساتھ ہے، کے بارے میں کچھ عرض کرنا ہے۔

اس مسئلے کے اہم فریق ایران اور سعودی عرب سمیت خلیج کی بعض دولت مند سنی ریاستیں ہیں۔ دونوں فریقوں کے حوالے سے مسئلے کے کچھ تو بین الاقوامی پہلو ہیں اور کچھ کا تعلق ان ملکوں کے اندرونی حالات سے ہے۔ ایران جس خطے میں واقع ہے، وہاں دنیا کی ایک عظیم سلطنت یعنی کسریٰ کی سلطنت یا ساسانی سلطنت قائم رہی ہے۔ اس سلطنت کا ارد گرد کے علاقوں پر اثر ورسوخ بھی رہا ہے۔ خصوصاً خلیج کی متعدد ریاستوں کے علاقے تاریخی طور پر اس سلطنت کے زیر اثر رہے ہیں۔ ایران کی قومی نفسیات میں یہ بات اب بھی جاگزیں ہے، اس کے اثرات ظاہر ہے کہ ایران کی خارجہ پالیسی میں بھی ہو سکتے ہیں۔ یہ اتفاق ہے کہ موجودہ ایران کی آبادی کا بڑا حصہ اہل تشیع سے تعلق رکھتا ہے اور شیعیت ہی ایران کا سرکاری مذہب یا فرقہ ہے۔ لیکن ایرانی نفسیات کے مذکورہ پہلو کو فرقہ وارانہ کی بجائے اس کے قومی یا نسلی تناظر میں دیکھنا شاید زیادہ مناسب ہو۔ چنانچہ ایران ایک سیکولر سٹیٹ بھی بن جاتا ہے، تب بھی بظاہر یہ بات اس کی سائیکی کا کسی نہ کسی طرح حصہ

---

* شیخ الحدیث جامعہ اسلامیہ امدادیہ فیصل آباد۔ zahidimdadia@yahoo.com

رہے گی کہ وہ اس نسل سے تعلق رکھتے ہیں جس نے ساسانی سلطنت جیسی عظیم سلطنت قائم کی تھی جو خلیج کے بیشتر حصوں پر اپنا اثر ورسوخ رکھتی تھی۔ یہی پہلو ایران کے حوالے سے عرب ریاستوں میں خطرے کا احساس پیدا کرتا ہے۔ خاص طور پر جبکہ اس کے ساتھ یہ حقیقت بھی ملالی جائے کہ عرب خلیجی ریاستوں کے مقابلے میں معاشی اعتبار سے کمزور ہونے کے باوجود فوجی طاقت اور سائنس وٹیکنالوجی میں ایران ان ریاستوں سے کہیں فائق ہے۔ فوجی اور سائنسی طور پر مضبوط ایران کا ایک قومی احساسِ تفاخر اور عربوں کا اسے اپنے لیے خطرہ محسوس کرنا موجودہ مسائل کی ایک وجہ ہے۔

اگر اس مسئلے کے داخلی پہلو کو دیکھیں تو ایران اگرچہ ایک جمہوریہ کہلاتا ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی انقلاب کے بعد سے وہ ایک مذہبی ریاست ہے، بلکہ شاید یہ کہنا غلط نہ ہو کہ ایک طرح سے تھیوکریسی کی حامل ریاست بھی ہے۔ ساتھ ہی یہ بھی حقیقت ہے کہ ایران میں بڑی تعداد میں وہ طبقہ بھی موجود ہے جو موجودہ سیٹ اپ یا نظام سے خوش نہیں ہے اور وہ ایران میں زیادہ شخصی آزادیوں کا اور ایک خاص فرقے ہی کے مذہبی طبقات کے ریاستی امور میں گہرے اثر ورسوخ میں کمی کا خواہاں ہے۔ ان میں وہ لوگ بھی شامل ہیں جو اصلاح پسند کہلاتے ہیں اور بظاہر وہاں کی غیر شیعہ آبادی کی ہمدردیاں بھی اصلاح پسندوں ہی کو حاصل ہوں گی۔ اصلاح پسندوں کی طاقت کا اندازہ صدر احمدی نژاد کے دوسرے انتہائی متنازعہ انتخابات سے لگایا جا سکتا ہے۔ وہی ایران جو بعض دیگر ملکوں میں جمہوریت اور شخصی حقوق کی بات کرتا ہے، خود اس میں حکومت کے خلاف بات کرنے والوں کے ساتھ جو سلوک روا رکھا جاتا ہے، اس کی تفصیل یہاں ذکر کرنے کی ضرورت نہیں۔ ایران میں خود ایک منتخب صدر مذہبی اشرافیہ کے سامنے کتنا بے بس ہے، اس کا اندازہ گذشتہ ہفتوں کے واقعات سے بخوبی لگایا جا سکتا ہے اور اس سے پتا چلتا ہے کہ وہاں کتنی جمہوریت ہے اور کتنی تھیوکریسی۔ ظاہر ہے اس ساری صورت حال پر وہاں کے عوام نظر رکھے ہوئے ہیں اور اگلے انتخابات میں وہ اپنا کوئی بھی فیصلہ دے سکتے ہیں۔ جو عوام رضا شاہی بادشاہت ختم کر سکتے ہیں، وہ کسی وقت آیت اللہی بادشاہت بھی ختم کر سکتے ہیں۔ حاصل یہ کہ ایران کی مذہبی اسٹیبلشمنٹ کے لیے اندرونی حقیقی عوامی خطرہ موجود ہے، ایسے میں خطے میں فرقہ وارانہ تناؤ کی فضا اس اسٹیبلشمنٹ کے لیے بہت سازگار ہے۔ اس سے وہ اپنے ملک کے اکثریتی فرقے کو یہ باور کرانے میں کامیاب ہو جاتی ہے کہ ان کے ہم مذہب لوگوں کو شدید خطرات لاحق ہیں اور موجودہ سیٹ اپ ان خطرات میں اس فرقے کی بھرپور مدد کر رہا ہے۔ اس طرح سے اصل اندرونی مسئلے سے اپنے عوام کی توجہ ہٹانے میں اسٹیبلشمنٹ کو سہولت ہو جاتی ہے۔

اندرونی حالات کے اعتبار سے تقریباً یہی معاملہ عرب ملکوں کا ہے۔ طویل عرصے سے ان ملکوں میں شخصی حکومتوں کی موجودگی کی وجہ سے وہاں شخصی آزادیوں کی صورتِ حال ناقابلِ رشک ہے۔ ایک عرصے تک تو دولت کی فراوانی اور دیگر وجوہات کی بنیاد پر کام چلتا رہا، لیکن جدید ترین ذرائعِ ابلاغ ومواصلات اور نئی نسل کے باہر کی دنیا سے رابطے اور تأثر کے نتیجے میں بالخصوص بغیر تیل کے عرب ملکوں کی حالیہ عوامی تحریکات نے تیل والے عرب ملکوں کے نوجوانوں کے ذہن میں بھی ایک نئی بیداری پیدا کی ہے جسے زیادہ عرصے تک شاید نظر انداز نہ کیا جا سکے۔ مثال کے طور پر سعودی عرب میں عورت کے ڈرائیونگ کرنے پر پابندی ہے۔ پچھلے دنوں ایک خاتون نے جو یقیناً سعودی عرب سے باہر کسی ملک میں رہی ہوگی اور وہیں سے ڈرائیونگ سیکھی ہوگی، خود کار ڈرائیو کر کے اس کی ویڈیو کو یوٹیوب پر اپ لوڈ کر دیا جس پر اس کے خلاف باقاعدہ مقدمہ

قائم ہوا۔ مقدمے میں ذکر کردہ جرائم میں ملک کو بدنام کرنے کی کوشش بھی شامل ہے۔ اس کے بعد یہ خبر آئی ہے کہ کچھ خواتین نے ایک اور وقت متعین کر کے یہی کام کیا ہے۔ اب ان کے خلاف کیا ہوگا، یہ معلوم نہیں، لیکن ظاہر ہے کہ سعودی نظام کب تک نئی نسل کو یہ باور کرائے گا کہ عورت کا ڈرائیونگ کرنا خلافِ اسلام ہے؟ سعودی عرب نے جو فہم دین دوسروں ملکوں کو سپلائی کیا ہے، اس کا بنیادی نکتہ یہی ہے کہ کسی کے اجتہاد یا استنباط کو ماننے کی بجائے خود قرآن وحدیث سے حکمِ شرعی جاننا چاہیے۔ اب ظاہر ہے کہ نوجوان نسل یہ پوچھے گی کہ عورت گاڑی نہیں چلا سکتی، یہ کون سی آیت یا حدیث میں آتا ہے؟ یہ تو محض ایک مثال ہے، وگرنہ شخصی آزادیوں پر قدغنوں اور دینی امور پر ایک خاص طبقے کی اجارہ داری پر بہت کچھ کہا جا سکتا ہے۔

کہنے کا مقصد یہ ہے کہ عرب ممالک میں شخصی آزادیوں کے حوالے سے موجودہ نظام سے اکتاہٹ پیدا ہونا یہ حقیقی مسئلہ ہے جس سے نمٹنے کا ایک آسان راستہ وہاں کی اسٹیبلشمنٹ کے پاس یہ ہے کہ کسی بیرونی خطرے کا ہوا کھڑا رہے۔ اس کے لیے موجودہ شیعہ سنی یا عرب ایران تناؤ کافی کارآمد ہو سکتا ہے۔ چنانچہ چند ہفتے پہلے راقم الحروف نے حرمین شریفین کی حاضری کے موقع پر اس کے اثرات محسوس کیے۔ پہلی حاضریوں کے موقع پر عموماً وہاں پر موجود پاکستانیوں کی زبان پر مواطن (سعودی شہری) اور اجنبی کے درمیان روا رکھی جانے والی تمیز ہوتی تھی اور اس حوالے سے وہ کافی شکوہ کناں نظر آتے تھے، لیکن اس دفعہ کم از کم دینی ذہن رکھنے والے پاکستانیوں کی زبان پر شیعہ خطرے کی بات تھی جس کا مطلب یہ ہوا کہ تناؤ کی اس صورتِ حال نے ان کے لیے حقوق کے مسئلے کو پس پشت ڈال دیا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ صورتِ حال کسی بھی ملک کے حکمران سیٹ اپ کے لیے آئیڈیل ہوتی ہے۔ حاصل یہ کہ موجودہ تناؤ کی کیفیت ایران اور تیل والے عرب ملکوں دونوں کی اسٹیبلشمنٹ کے لیے اندرونی مسائل کے حوالے سے سودمند ہے۔

یہاں جو بات اصل میں عرض کرنا مقصود ہے، وہ یہ ہے کہ بنیادی طور پر یہ مسئلہ ان ملکوں کے اندرونی مسائل کا ساختشانہ ہے یا بعض علاقائی مسائل کا۔ ایک پاکستانی کو کسی بھی وجہ سے ان میں سے ایک فریق سے ہمدردی بھی ہو سکتی ہے، اس حوالے سے وہ اظہار رائے بھی کر سکتا ہے، لیکن بہر حال بنیادی طور پر یہ پاکستان کا مسئلہ نہیں ہے۔ ماضی کے تجربات کے پیش نظر جس چیز کا خطرہ ہے اور جس حوالے سے احتیاط کی ضرورت ہے، وہ یہ ہے کہ کہیں یہ جنگ پاکستان کی سرزمین پر منتقل نہ ہو جائے۔ ایرانی ہوں یا عرب، وہاں کے شیعہ ہوں یا سنی، انہیں اپنے معاملات میں کسی پاکستانی شیعہ یا سنی کی مدد یا اس کے جلسے جلوس کی ضرورت نہیں ہے۔ ان مسائل سے نمٹنے کے ان کے اپنے 'طریقے' ہیں جنہیں وہ اچھی طرح جانتے ہیں۔ ویسے بھی پاکستان کی سرزمین پر پہلے ہی اتنے مسائل اور اتنے تنازعات موجود ہیں کہ ہم مزید کسی تنازعہ کو درآمد کرنے کے متحمل نہیں ہو سکتے۔

ایک صاحب سے، جو اس سارے معاملے کو شیعہ سنی تناظر ہی میں دیکھ رہے تھے، میں نے کہا کہ اگر واقعی یہ سنی شیعہ مسئلہ ہے تو سعودی عرب جیسے ملکوں کو چاہیے کہ پاکستان، بنگلہ دیش اور انڈیا جیسے ملکوں سے آئے ہوئے مسلمانوں کو، خاص طور پر جو بیسیوں سالوں سے وہاں مقیم ہیں، جلد از جلد اپنے ہاں کی شہریت دے دیں کیونکہ ان کی بڑی اکثریت سنی ہے، اس لیے اس سے وہاں سنیوں کو تقویت حاصل ہوگی۔ حرمین کا صدیوں سے یہ کردار رہا ہے کہ جو لوگ

مشاہیر اہل علم سے ان کے اوطان میں جا کر استفادہ نہیں کر سکتے تھے، حج وعمرہ ایسے علما سے ایسے لوگوں کے استفادے کا بڑا اہم ذریعہ ہوتا تھا۔ اب موجودہ نظام میں نہ صرف یہ کہ حرمین کا صدیوں کا یہ کردار نہیں رہا بلکہ اس کی شدت سے حوصلہ شکنی کی جا رہی ہے۔ مخصوص سوچ کے حامل لوگوں کے علاوہ، خواہ وہ کتنا بھی بڑا عالم ہو، اس سے سرسری ملاقات، زیارت یا محض مصافحہ کرنے والوں کی کچھ تعداد ہو جائے تو وہاں کے ادارے چوکنا ہو جاتے ہیں۔ پہلے بھی یہ صورتِ حال تھی، لیکن اس دفعہ کی حاضری میں راقم الحروف نے اس حوالے سے مشاہیر اہل علم کو پہلے سے کہیں محتاط پایا کہ حتی الامکان میل ملاقات سے گریز کیا جائے۔ خواہ یہ بات ایران اور سعودی عرب دونوں کو حامیوں کو کڑوی لگے، لیکن حقیقت بہر حال یہی ہے کہ ایران اپنے انقلاب کو اسلامی انقلاب کہتا ہے، لیکن عملاً وہاں اسلام کی نہیں، ایک مخصوص فرقے کی حکومت ہے۔ اسی طرح سعودی عرب لاکھ اپنے ہاں مکمل شریعت نافذ کرنے کا دعویٰ کرے، وہاں شریعت کی نہیں، اسلام اور شریعت کے حوالے سے محض ایک سوچ کی حکمرانی ہے۔

ایک عرصے سے پاکستانی معاشرہ دنیا بھر کے تنازعات کا بہت بڑا امپورٹر بنا ہوا ہے۔ ہمارے دو پڑوسی ملکوں میں الگ الگ وقتوں میں انقلاب آئے، ان دونوں کو خالص اسلامی اور مثالی انقلاب قرار دے کر پاکستان میں درآمد کرنے کی کوشش یا بات کی گئی۔ اسّی کی دہائی میں ایران عراق یا ایران عرب جنگ شروع ہوئی۔ یہ جنگ ایران عراق سرحد پر اتنی شدت سے نہیں لڑی گئی جتنی پاکستان کے گلی محلوں میں لڑی گئی۔ ان دو ملکوں کی سرحد پر جنگ ختم ہونے کے باوجود بھی ہمارے ہاں یہ لڑائی جاری رہی اور اس میں اتنی قیمتی جانوں کا ضیاع ہوا جو محتاجِ بیان نہیں۔ امریکا نے عرب دنیا میں اپنے بعض مہروں کے ذریعے ایسے حالات پیدا کیے جنہیں بہانہ بنا کر اس نے خطے میں اپنی فوجیں اتارنے کا فیصلہ کیا۔ سعودی عرب سمیت بعض عرب ملکوں نے اپنی کئی مجبوریوں کی وجہ سے امریکی فوجوں کو اڈے دیے، یہ اس خطے میں امریکا کے حسی وجود (physical existence) کی سب سے پہلی شکل تھی۔ اس پر ایک سعودی مجاہد اسامہ بن لادنؒ نے صدائے احتجاج بلند کی اور بجا طور پر کہا کہ اگر محض صدام کے خطرے سے نمٹنے کے لیے امریکی فوجوں کو اڈے دیے گئے ہیں تو اس مسئلے کے کئی متبادل حل بھی موجود ہیں۔ لیکن اس کی ایک نہ سنی گئی، بلکہ اس کے شاہی خاندان کے ساتھ دیرینہ تعلقات کشیدہ ہو گئے۔ اسامہ کا اصل درد جزیرۂ عرب سے امریکی فوجوں کو نکالنا تھا، لیکن یہ وہاں کے شاہی نظام کا کرشمہ تھا کہ امریکیوں کی بجائے خود اسے جزیرۂ عرب سے نکل کر اور جزیرۂ عرب سے غیر مسلم فوجوں کے نکالنے کا مشن لے کر در بدر ہونا پڑا۔ دوسری طرف مصر میں جمال عبدالناصر اور اس کے 'خلفا' کے ہاتھوں الاخوان المسلمون اور دیگر اسلام پسندوں کو جس وحشیانہ سلوک کا سامنا کرنا پڑا، اس کے ردِ عمل میں ایک تکفیری سوچ وجود میں آئی۔ اس سوچ کی خود مصر میں دال نہ گلی اور خود اخوانیوں نے پرامن جدوجہد کا راستہ اختیار کرنے کو ترجیح دی اور آج انہیں اپنی بروقت درست پالیسیاں اختیار کرنے پر فخر اور خوشی ہے، اس لیے کہ مصر میں آنے والی تبدیلی میں، جس کی تائید القاعدہ بھی کرتی ہے، اخوان کا بڑا حصہ ہے۔ لیکن سعودی عرب اور مصر میں پیدا ہونے والی اس سوچ اور آئیڈیالوجی کو، جسے اپنی سرزمین میں خاص جگہ نہیں ملی، ہمارے خطے نے بخوشی درآمد کر لیا اور یہ دیکھنے کی بھی زحمت گوارا نہیں کی کہ اس آئیڈیالوجی کا ہماری اپنے برصغیر کی دینی جدوجہد کی روایت اور سوچ سے کتنا تعلق ہے۔ جزیرۂ عرب سے امریکیوں کے انخلا کا مشن درمیاں میں رہ گیا اور بات پتا نہیں کہاں سے کہاں پہنچ گئی۔ سعودی عرب اور مصر جہاں

سے یہ سوچ اور شخصیات آئیں، آج وہ ملک اطمینان سے بیٹھے ہیں اور ہم سب کچھ بھگت رہے ہیں۔ ہم چونکہ ہر کوالٹی کے مال کے امپورٹر ہیں، اس لیے آج جو لوگ اسامہ کو ایک ہیرو قرار دے کر ان کی شہادت پر احتجاج کر رہے ہیں، وہی لوگ اسامہ کی بات نہ ماننے والے، اسے سعودی عرب کی شہریت سے محروم کرنے والے، اس کے اثاثے منجمد کرنے والے اور آخر میں اس کی لاش تک کو وصول کرنے سے انکار کرنے والے نظام کے حق میں بھی جلسے جلوس کر رہے ہیں۔ ایک طرف وہ لوگ بھی ہمارے ہیروز ہیں جو موجودہ مسلمانوں حکومتوں کے خلاف خروج تک کو جائز کہتے ہیں اور اس نظام کے بھی حامی نظر آتے ہیں جو اپنے علما سے یہ کہلواتا ہے کہ کسی حکومت کے خلاف پرامن مظاہرہ کرنا بھی گناہ ہے۔ دونوں باتوں میں تضاد سہی، لیکن ہیں تو دونوں امپورٹڈ اور ہم ٹھہرے امپورٹڈ مال کے سب سے بڑے قدردان اور خریدار۔

ہمارے اربابِ علم ودانش حضرات کے لیے یہ بات سوچنے اور ہمارے نوجوانوں کے ایک طبقے کو سمجھانے کی ہے کہ کب تک ہم دنیا بھر کے تنازعات کو اپنے ہاں درآمد کرتے رہیں گے؟ کیا خود اپنے پاس بجلی، گیس وغیرہ کی طرح تنازعات کی بھی قلت ہوگئی ہے کہ ہم نے سوچا کہ اگر ہم کہیں سے بجلی اور گیس درآمد نہیں کر پا رہے تو کم از کم تنازعات درآمد کر کے اس خلا کو تو پورا کر لیں تاکہ بجلی اور گیس وغیرہ کی قلت سے تنگ آئے ہوئے لوگوں کو اپنا ابال نکالنے کا کوئی ذریعہ تو ملے! تفنن بر طرف، واقعی ہمارے لیے یہ لمحۂ فکریہ ہے کہ بے تحاشا درآمد کی اس پالیسی نے ہمارے ملک کو کس حد تک پہنچا دیا ہے۔ کیا اس ملک کی اس ناگفتہ بہ حالت کے اثراتِ بد دینی تعلیم ودعوت پر نہیں پڑیں گے؟

(بشکریہ ماہنامہ قیام، اسلام آباد)

مولانا مفتی محمد زاہد
شیخ الحدیث جامعہ اسلامیہ امدادیہ، فیصل آباد

مولانا ڈاکٹر محمود احمد غازی

کچھ یادیں، کچھ تأثرات

[۳ / اکتوبر ۲۰۱۰ء کو الشریعہ اکادمی گوجرانوالہ میں منعقدہ تعزیتی نشست سے خطاب
جسے مصنف کی نظر ثانی اور اضافوں کے ساتھ پیش کیا جا رہا ہے۔]

نحمده و نصلی علی رسوله الکریم، اما بعد!

جیسا کہ برادرم عمار صاحب بتلا رہے تھے، طے شدہ پروگرام کے مطابق اس وقت ڈاکٹر محمود احمد غازیؒ سے ہم سب نے مستفید ہونا تھا اور انتظار میں تھے کہ کب وہ وقت آئے گا کہ ہم ڈاکٹر صاحبؒ کی گفتگو کے سحر میں مبتلا ہوں گے۔ تقریباً دو ہفتے پہلے جب مجھ سے عمار صاحب نے رابطہ کیا اور پوچھا کہ اتوار کی صبح کو آئیں گے یا ہفتہ کی شام کو تو شاید پہلے میری ترجیح یہ ہوتی کہ صبح کو وہاں سے نکلوں گا، لیکن جب انہوں نے بتایا کہ ڈاکٹر صاحب شام کو آجائیں گے تو میں نے بھی تقریباً ذہن بنالیا تھا کہ ہفتہ شام کو آجاؤں گا اور ڈاکٹر صاحب سے مستفید ہونے کا موقع مل جائے گا اور اگلے دن بھی ڈاکٹر صاحب کا پورا بیان اول سے آخر تک سنیں گے۔ انتظار میں لمحے گزر رہے تھے۔ آج اتوار کا دن ہے۔ پچھلے اتوار کی صبح ساڑھے سات کے قریب ایک صاحب کا فون آیا کہ ڈاکٹر صاحب اس دنیا سے رخصت ہو گئے ہیں۔ وہ جو انتظار کے لمحے چل رہے تھے، اب وہ انتظار یک دم ایک حسرت بن کر رہ گئی۔ ایسی ناگہانی خبر تھی کہ اس پر یقین کرنا مشکل تھا۔ دو تین حضرات نے فون پر اطلاع دی، پھر بھی اطمینان نہیں ہو رہا تھا۔ خیال ہوا کہ ان کے بھائی ڈاکٹر غزالی صاحب سے رابطہ کرلوں، لیکن ایسی خبر تھی کہ ان سے رابطہ کرنے میں بھی ڈر لگ رہا تھا۔ خدانخواستہ اگر خبر غلط ہوئی تو! لیکن دل کڑا کر کے ان سے پوچھا۔ انہوں نے سلام کا جواب دیتے ہی کہا: ''مولانا! دعا فرمایئے، بھائی صاحب دنیا سے رخصت ہو گئے ہیں۔''

جیسا کہ عمار صاحب ابھی ڈاکٹر صاحب کے بارے میں فرما رہے تھے کہ ڈاکٹر صاحب ہمہ جہت شخصیت تھے، سب کا مشترکہ اثاثہ تھے اور ہر پہلو سے، صرف علم ہی نہیں، علم و عمل اور کردار ہر پہلو سے ایک جامع شخصیت تھے۔

ڈاکٹر صاحب مرحوم کو اللہ تعالیٰ نے بے شمار اور متنوع کمالات سے نوازا تھا۔ وہ اپنے وقت کے بہت بڑے عالم دین، جدید وقدیم کے جامع اسلامی اسکالر، بہت اچھے مقرر، مصنف ومحقق، ماہر تعلیم، منتظم اور نہ جانے کیا کچھ تھے۔ رسمی طور پر تو عام طور پر کہہ ہی دیا جاتا ہے کہ فلاں صاحب کے جانے سے بہت بڑا خلا پیدا ہو گیا ہے، لیکن غازی صاحب کی رحلت سے جو خلا پیدا ہوا، علمی اور دینی حلقوں کو جو نقصان پہنچا، دینی تعلیم وتحقیق کے مستقبل کے بارے میں سوچنے والوں کو جو دھچکا لگا، اسے اس طرح کے رسمی جملوں سے تعبیر کرنا ممکن نظر نہیں آتا۔ کہنے والے نے صحیح کہا ہے:

وما كان قيس هُلكه هلك واحد　　ولكنه بنيان قوم قد تهدّما

[قیس کا مرنا ایک آدمی کا مرنا نہیں۔ ایک پوری قوم کی عمارت منہدم ہو گئی ہے۔]

ہمارے درمیان جناب ڈاکٹر شہزاد اقبال شام صاحب موجود ہیں۔ ان کو ڈاکٹر صاحب کی رفاقت کا شرف حاصل رہا ہے۔ وہ ان کی زندگی کے پرت ہمارے سامنے کھولیں گے اور ڈاکٹر صاحب کے علم وعمل کے اعتبار سے کئی خوبیاں جو اب تک راز ہیں، وہ کھل کر سامنے آئیں گی۔ اسی طرح ہمارے محترم مخدوم وبزرگ جناب مولانا زاہد الراشدی صاحب موجود ہیں۔ کہتے ہیں کہ ''ولی را ولی می شناسد''، ولی کو ولی ہی پہچانتا ہے۔ اسی طرح کہتے ہیں کہ ''جوہر کو جوہری ہی جانتا ہے''۔ مولانا راشدی جیسے جوہری اور ولی ہمیں بتلائیں گے کہ ڈاکٹر صاحب کتنا قیمتی اثاثہ تھے۔ میں تو ایک طالب علم ہوں، اپنے چند تاثرات پیش کرنے پر اکتفا کروں گا۔

اس موقع پر مجھے ایک بات یاد آ رہی ہے۔ ہمارے چھوٹے بھائی مفتی محمد مجاہد شہیدؒ، وہ بھی اسی طرح دہشت گردی کا نشانہ بنے تھے جیسا کہ آج یہاں آ کر معلوم ہوا کہ ڈاکٹر فاروق خان بھی دہشت گردی کا نشانہ بن گئے اور انہیں شہید کر دیا گیا ہے، إنا للہ وإنا إلیہ راجعون۔ اللہ تعالیٰ ان کی مغفرت فرمائے اور جوارِ رحمت میں جگہ عطا فرمائے۔ مفتی محمد مجاہدؒ کی شہادت کے کچھ عرصہ بعد حضرت مولانا مفتی زین العابدینؒ [معروف مبلغ تبلیغی جماعت و بانی دار العلوم، فیصل آباد] تعزیت کے لیے تشریف لائے۔ جن دنوں ان کی شہادت ہوئی، اس وقت وہ بیرون ملک سفر پر تھے۔ جب سفر سے واپس آئے تو گھر جانے کی بجائے سیدھا ایئرپورٹ سے جامعہ امدادیہ میں تشریف لائے اور طلبہ اور اساتذہ سے خطاب فرمایا۔ جن حضرات نے حضرت مفتی صاحبؒ کی گفتگو سنی ہے، ان کو یاد ہو گا کہ حضرت مفتی صاحب کے بیان کی تمہید بہت دلچسپ اور شاندار ہوتی تھی۔ اس میں تبلیغی رنگ بھی ہوتا تھا اور مفکرانہ بھی۔ مجھے ان کے الفاظ تو اچھی طرح یاد نہیں ہیں، لیکن انہوں نے بات اس طرح شروع کی۔ فرمایا:

''اللہ جل جلالہ کو انسان سے بہت محبت ہے اور اللہ تعالیٰ یہ چاہتے ہیں کہ انسان کی قدر کی جائے۔ پھر جس میں جتنے کمالات ہوں، اللہ تعالیٰ چاہتے ہیں کہ اتنی ہی اس کی قدر کی جائے۔ جب کسی بندے کی اس طرح قدر نہیں کی جاتی جس طرح قدر کی جانی چاہیے تھی تو بعض اوقات اس نعمت کو اللہ تعالیٰ جلد واپس لے لیتے ہیں۔''

میں یہ تو نہیں کہتا کہ ڈاکٹر صاحب کی قدر نہیں کی گئی۔ الحمد للہ ایک حد تک ان کی قدر کی گئی اور ان سے استفادہ کیا گیا ہے، لیکن غالباً یہ کہنا صحیح ہوگا کہ ہم لوگوں نے انہیں صحیح طور پر بروقت پہچانا نہیں تھا۔ ان کی خوبیوں کی طرف جو آج ہماری توجہ ہوئی، کہیں پہلے ہونی چاہیے تھی اور یہ شاید ہمارا عمومی المیہ ہے کہ صحیح وقت پر ہمیں بندے کی قدر نہیں ہوتی۔ آج بھی اللہ کے فضل وکرم سے بہت سے قابل قدر لوگ موجود ہوں گے۔ اللہ تعالیٰ ہمیں ان کی قدر اور ان سے استفادے کی توفیق عطا فرمائے۔ چند دن پہلے جب مولانا زاہد الراشدی صاحب فیصل آباد تشریف لائے تو میں نے ان سے عرض کیا کہ ایک تو عمر کے اس حصے میں آپ کو سفر زیادہ آرام دہ کرنا چاہیے، دوسرے ایک رفیق سفر بھی ساتھ ہونا چاہیے، بلکہ اگر ایسا ذی استعداد نوجوان عالم جو کمپیوٹر کا استعمال بھی جانتا ہو، بالخصوص اچھی رفتار سے ٹائپ کر سکتا ہو، آپ کے ساتھ رہے۔ دوران سفر جب موقع ملے، آپ اسے املا کراتے رہیں اور وہ لیپ ٹاپ پر لکھتا جائے۔

مولانا چند سال پہلے بطور لطیفہ کے بتا رہے تھے کہ ان کے ایک پوتے کے سامنے کچھ مہمانوں نے ذکر کیا کہ آپ کے دادا بہت بڑے اسکالر ہیں۔ اس پر اس نے (جو کہ اس وقت بہت چھوٹا ہوگا) کہا کہ بنے پھرتے ہیں بڑے صحافی، کمپیوٹر تو استعمال کرنا آتا نہیں! اب پوتا صاحب کی تازہ ترین رائے معلوم نہیں کہ کیا واقعی مولانا اسکالری کے امتحان میں پاس ہو گئے یا نہیں! پاس ہو بھی گئے ہوں تو اس عمر میں اعصاب کمپیوٹر پر کام کے کہاں متحمل ہوتے ہیں۔ بہر حال میں نے مولانا سے عرض کیا کہ اس طرح سے بہت سے لکھنے پڑھنے کے کام جو محض اسفار کی وجہ سے نہیں ہو پاتے، وہ ہو جائیں گے اور آپ کے بہت سے افادات جلد لوگوں تک پہنچنے کے قابل ہو جائیں گے۔ اگرچہ اس پر مولانا کا جواب تھا کہ بہت سے دعوت دینے والے مدارس خود مالی اعتبار سے کمزور ہوتے ہیں، ان کی دعوت پر انکار بھی نہیں کر سکتا اور ان پر زیادہ بوجھ بھی نہیں ڈال سکتا۔ خیر یہ تو ضمناً بات آ گئی، اصل بات یہ عرض کر رہا تھا کہ کسی کی خوبیوں سے صحیح وقت پر استفادے کی ہمارے ہاں روایت ہونی چاہیے۔

میری غازی صاحب سے پہلی شناسائی اس زمانے میں ہوئی جب میں ۱۹۸۵ء میں بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد میں زیر تعلیم تھا۔ اس زمانے میں ڈاکٹر صاحب یونیورسٹی ہی کے ذیلی ادارے دعوہ اکیڈمی میں غالباً ڈائریکٹر تھے اور فیصل مسجد میں عموماً جمعہ بھی وہی پڑھاتے تھے۔ اس زمانے میں ڈاکٹر صاحب کے علمی مقام کا بھی خاص اندازہ نہیں تھا، نہ ہی ان سے کسی طرح کے استفادے کا موقع ملا تھا۔ اسی زمانے میں حضرت مولانا نجم الحسن تھانویؒ بھی دعوہ اکیڈمی میں ہوتے تھے جس کا ایک دفتر اس زمانے میں کراچی کمپنی (مرکز جی نائن) میں ہوتا تھا۔ جامعہ امدادیہ نیا نیا قائم ہوا تھا، اس کے کسی معاملے میں مشورہ کرنے کا کام ہمارے والد ماجدؒ نے میرے ذمہ لگایا۔ انہوں نے غازی صاحب مرحوم کو بھی بلا لیا۔ کیا صورت اور تقریب ہوئی، یہ تو یاد نہیں، البتہ اتنا یاد ہے کہ غازی صاحب سے بات حضرت مولانا نجم الحسن صاحبؒ ہی کے کمرے میں ہوئی، حالانکہ غازی منصب کے لحاظ سے

مولانا سے اوپر تھے۔ اس کا تقاضا یہ تھا کہ مولانا مجھے ساتھ لے کر خود ڈاکٹر صاحب کے پاس جاتے۔ اس وقت تو نوعمری کی وجہ سے اس طرف اتنا دھیان نہیں گیا۔ ڈاکٹر صاحب کی ظاہری اعتبار سے اپنے ایک ماتحت کے ہاں حاضری اس بات کی غماز تھی کہ ڈاکٹر صاحب کی شخصیت بزرگوں کے احترام جیسی مشرقی اور اسلامی روایات میں گندھی ہوئی تھی۔ زیرِ مشورہ معاملے میں ڈاکٹر صاحب نے جس انداز سے اپنی رائے دی، اس کی اصابت کے علاوہ ڈاکٹر صاحب کے مرتب اور منقح اندازِ گفتگو نے مجھے خاصا متأثر کیا۔

کسی علمی موضوع پر ڈاکٹر صاحب کی مفصل گفتگو سننے کا پہلی مرتبہ اتفاق مولانا نصیب علی شاہ صاحبؒ کے زیر اہتمام منعقد ہونے والی بنوں فقہی کانفرنس میں ہوا۔ ایک تو اس طرح کی دور افتادہ جگہ پر جانے کے لیے ڈاکٹر صاحب کا تیار ہو جانا یقیناً ان کے حسن خلق کی دلیل تھا۔ اس کے علاوہ فقہ اسلامی کے موضوع پر انہوں نے جو مفصل گفتگو فرمائی، اس میں معلومات کی وسعت اور ندرت، گفتگو میں ایک خاص قسم کا بہاؤ اور تسلسل، زبان میں قدرے لکنت کے باوجود سامعین کو اپنے کنٹرول میں لے لینے والا مخصوص اندازِ گفتگو جیسی صفات متاثر کن تھیں جنہیں کوئی بھی شخص محسوس کیے بغیر نہیں رہتا تھا۔ اس کے بعد ڈاکٹر صاحب سے مختلف سیمینارز، کانفرنسز اور میٹنگز میں زیارت اور استفادے کا موقع ملتا رہا اور وسعت مطالعہ، قابل رشک حافظہ اور یادداشت، مضبوط طرزِ استدلال، ایک موضوع پر جماؤ اور استطرادات سے گریز، موضوع کا احاطہ، گفتگو میں ربط اور انضباط اور مسحور کن طرزِ بیان جیسی بے شمار خوبیوں کا نقش ذہن پر مستحکم ہوتا رہا۔ اسے میری کمزوری سمجھ لیا جائے یا افتادِ طبع کہ ہمیشہ معروف اور بڑی شخصیات سے رابطہ کرنے میں حجاب سا محسوس ہوتا رہتا ہے۔ اس کے باوجود جہاں کہیں ڈاکٹر صاحب سے ملاقات ہوتی، ان کی شفقتوں سے مستفید ہونے کا موقع ضرور ملتا۔

ایک مجلس میں ڈاکٹر صاحب سے کسی نے پوچھا کہ آپ کی بہتر یادداشت کا راز کیا ہے؟ کیا کوئی نسخہ یا وظیفہ ایسا ہے جو اس چیز کے حصول میں معین ہو؟ تو اس پر، جہاں تک مجھے یاد پڑتا ہے، فرمایا کہ مجھے کسی بزرگ نے یہ دعا بتائی تھی: أللهم إنّي أسألك علما لا يُنسى ۔ غالباً ایک مرتبہ یہ بھی فرمایا کہ آدمی کو چاہیے کہ جب ایک کتاب کو شروع کرے تو اسے پورا پڑھنے کی کوشش کرے۔ اصل بات یہ ہے کہ جس چیز کو آدمی اپنی فکر اور توانائیوں کا محور بنا لیتا ہے، وہ چیز اسے بآسانی یاد رہنے لگ جاتی ہے۔ ایک تاجر کو مختلف اشیا کے نرخ اور ان میں اتار چڑھاؤ اس طرح یاد ہوتا ہے کہ دوسرے آدمی کو حیرت ہوتی ہے کہ اتنی باریک تفصیلات اسے کیسے یاد رہ جاتی ہیں۔ قوت حافظہ اور یادداشت کے یقیناً بہت سے اسباب بھی ہیں۔ ان میں طبی اسباب بھی ہوں گے، ہموم وافکار کی کمی بھی اس کا ایک ذریعہ بنتی ہے۔ اس کے علاوہ یہ ایک پیدائشی اور قدرتی ملکہ بھی ہے جسے اللہ تعالیٰ اپنے حکیمانہ نظام کے تحت تقسیم فرماتے ہیں، لیکن اس کے ساتھ ساتھ جب آدمی علم ہی کو اپنا اوڑھنا بچھونا بنا لیتا ہے تو اسے علم سے متعلق باتیں

زیادہ یاد رہنے لگ جاتی ہیں۔ جس شخصیت میں یادداشت کا یہ غیر معمولی وصف ہو، اس سے یہ سوال ضرور ہوتا ہے کہ یادداشت مضبوط کرنے کا طریقہ کیا ہے۔ امام بخاری سے بھی یہ سوال کیا گیا کہ کیا حافظے کی کوئی دوائی ہے؟ پہلے تو امام بخاری نے جواب دیا کہ مجھے معلوم نہیں، اس لیے کہ اس طرح کی ظاہری دوائی واقعی انہیں معلوم نہیں ہوگی اور نہ ہی امام بخاری کا بے مثال حافظہ ایسے کسی 'نسخہ' کا مرہونِ منت تھا۔ پھر تھوڑے توقف کے بعد امام بخاری نے فرمایا: لا أعلم شيئا أنفع للحفظ من نهمة الرجل و مداومة النظر، یعنی یادداشت کے لیے دو کاموں سے زیادہ کوئی چیز میرے علم کے مطابق مفید نہیں ہے۔ ایک آدمی کی علم کے لیے بھوک اور اس کا شوق ولگن اور دوسرے کثرتِ مطالعہ۔ (لامع الدراری از شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا کاندھلوی ۱/۳۹)۔

ڈاکٹر صاحب پر متعدد اوقات میں جس طرح کی انتظامی ذمہ داریاں رہیں، ان کے ہوتے ہوئے عموماً آدمی مطالعہ وغیرہ سے کٹ جاتا ہے، لیکن ڈاکٹر صاحب کے بارے میں معلوم ہوتا ہے کہ ان میں نهمة الرجل اور مداومة النظر والی بات آخر وقت تک موجود رہی۔ اس بات کی گواہی ان کے خطابات اور گفتگو کے علاوہ انہیں قریب سے دیکھنے والے بھی دیتے تھے اور کبھی کبھار شرفِ رفاقت حاصل کرنے والے بھی۔

مولانا قاری محمد حنیف جالندھری بتا رہے تھے کہ ایک دفعہ مراکش کے سفر میں وہ ان کے ساتھ تھے۔ ڈاکٹر صاحب روزانہ کتب خانوں کا چکر لگانے نکل جاتے اور شام کو کئی کتابیں خرید کر لاتے اور فرماتے تھے کہ سفر میں میری شاپنگ یہی ہوتی ہے۔ اس سفر سے واپسی پر بھی کتابوں کے دو بڑے صندوق ان کے ساتھ تھے۔ پھر کتابیں خریدتے ہی قیام گاہ پر آ کر انہیں پڑھنا بھی شروع کر دیتے تھے۔ ایک اور بات جو ڈاکٹر صاحب کی زندگی میں بھی ان کے ساتھ سفر کرنے والے ایک دوست سے سنی، لیکن اس وقت اسے وقتی چیز خیال کیا، ان کے انتقال کے بعد کئی لوگوں کے ذریعے یہ بات معلوم ہوئی کہ ڈاکٹر صاحب کثیر التلاوۃ تھے۔ بعض احباب سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ان کی کوشش ہوتی تھی کہ وہ روزانہ قرآن کریم کی ایک منزل کی تلاوت کر لیں۔ علمی مصروفیات رکھنے والوں میں کثرتِ تلاوت کا ذوق خال خال ہی نظر آتا ہے۔ حکیم الامت حضرت مولانا تھانویؒ کے بارے میں یہ بات معروف ہے کہ وہ صبح سیر کے دوران روزانہ سات منزلوں میں سے ایک منزل کی تلاوت فرما لیا کرتے تھے، بلکہ اس دوران پنسل اور کاغذ بھی جیب میں رکھتے تھے۔ ہوسکتا ہے ڈاکٹر صاحب کے ہاں یہ اسی ''تھانوی'' روایت کا تسلسل ہو۔ بہر حال ڈاکٹر صاحب کے علم میں آمد اور برکت کی ایک وجہ یہ کثرتِ تلاوت بھی ہوسکتی ہے۔

ڈاکٹر صاحب کو ذوقِ مطالعہ کے علاوہ اپنے وقت کے کئی مشاہیر سے ملاقاتوں، ان کے ساتھ وقت گزارنے اور ان سے مختلف طریقوں سے استفادے کا وسیع موقع ملا تھا جس کا اظہار ان کی گفتگو سے بے ساختہ ہو جاتا تھا۔ میرے لیے واقفیت کی کمی کی وجہ سے یہ کہنا تو مشکل ہے کہ وہ کس شخصیت سے سب سے زیادہ مستفید اور متاثر

ہوئے، لیکن اندازہ یہ ہے کہ ایسی فہرست میں ڈاکٹر حمید اللہ مرحوم کا نام کافی اوپر ہوگا۔ شاید یہی وجہ ہے کہ ایسا لگتا تھا کہ سیرت طیبہ علیٰ صاحبہا الصلوٰۃ والتسلیم اور اسلام کا قانون بین الممالک ڈاکٹر صاحب کے پسندیدہ موضوعات تھے۔ ڈاکٹر حمید اللہؒ کے علاوہ بھی متعدد شخصیات سے انہیں قرب کے مواقع حاصل ہوئے۔ ان میں مولانا سید ابوالحسن علی ندوی کا نام بھی خاص طور پر قابل ذکر ہے۔ شام کے معروف عالم ڈاکٹر معروف الدوالیبی کے ساتھ انہیں وقت گزارنے کا موقع ملا۔ اس کے علاوہ اور کئی متعدد شخصیات کا تذکرہ دورانِ گفتگو نوکِ زبان پر آ جاتا تھا۔

ماضی قریب میں علمی نوعیت کے بہت سے واقعات کے وہ یا تو چشم دید گواہ اور ان میں شریک تھے یا ایک آدھ روای کے واسطے کے ساتھ اسے روایت کرتے تھے۔ مثال کے طور پر یہ بات تو مشہور ومعروف ہے کہ علامہ اقبال کی یہ بہت بڑی خواہش تھی کہ فقہ اسلامی کی تدوینِ نو کا ایک خاص نہج پر کام ہو جو یقیناً اجتہادی نوعیت کا کام ہوتا اور یہ بات بھی معروف ہے کہ ان کی نظر علامہ سید انور شاہ صاحب کشمیریؒ پر تھی اور انہوں نے اس سلسلے میں انہیں لاہور تشریف آوری کی دعوت بھی دی تھی جسے شاہ صاحب قبول نہیں فرما سکے تھے۔ اسلام آباد میں منعقدہ ایک سیمینار میں امریکا سے تشریف لائے ہوئے ایک اسکالر نے یہی بات کچھ اس انداز سے بیان کی جس سے یہ تاثر ملتا تھا کہ شاہ صاحبؒ کے انکار کی وجہ یہ تھی کہ علمائے دیو بند فقہ اسلامی پر کسی نئے انداز کے کام میں ہچکچاہٹ محسوس کرتے تھے۔ ان کے خطاب کے بعد ڈاکٹر صاحب نے اپنے صدارتی خطاب میں اس معاملے کی وضاحت فرمائی اور ایک ایسے عالم کا حوالہ دیا جو شاہ صاحبؒ اور علامہ اقبالؒ کے درمیان ہونے والی اس ملاقات میں بنفس نفیس شاہ صاحب کے ساتھ موجود تھے اور ڈاکٹر صاحب نے اس ملاقات کی سرگزشت ان سے براہِ راست سنی تھی۔ ڈاکٹر صاحب نے صرف ایک واسطے کی سند متصل کے ساتھ بیان فرمایا کہ شاہ صاحبؒ کے انکار میں ایسی کوئی بات نہیں تھی جس سے یہ تاثر ابھرے کہ وہ اس طرح کے کسی منصوبے کو پسند نہیں فرماتے تھے، بلکہ انہوں نے اس کی وجہ یہ بیان فرمائی کہ وہ علامہ اقبالؒ کی لاہور کے لیے دعوت موصول ہونے سے پہلے ڈابھیل والوں سے وعدہ کر چکے تھے۔ اب وعدے کی خلاف ورزی مناسب نہیں تھی، اگر یہ دعوت پہلے موصول ہو جاتی تو وہ اس پر ضرور غور کرتے۔

ڈاکٹر صاحب کی یہ عجیب خصوصیت تھی کہ جو بات ان سے متعدد مرتبہ سننے کا اتفاق ہوا، ہر دفعہ تقریباً الفاظ ایک ہی جیسے تھے۔ ایسا لگتا تھا جیسے انہوں نے باقاعدہ یہ تعبیر بنا کر اسے کہیں بیٹھ کر رَٹ لیا ہو۔ یقیناً حقیقت میں ایسا نہیں ہوگا، لیکن یادداشت کی خاص نوعیت کی پختگی کا یہ اثر تھا۔ ایک دفعہ ایک نجی مجلس میں تبلیغی جماعت کے کام کے ابتدائی دور کے بارے میں حضرت مولانا محمد الیاس صاحب اور حضرت مولانا اشرف علی تھانوی کا ایک مکالمہ انہوں نے سنایا جو ڈاکٹر صاحب کی دادی صاحبہ کے گھر میں تھانہ بھون میں پیش آیا۔ ڈاکٹر صاحب اپنے والد مرحوم کے حوالے سے یہ واقعہ نقل کرتے تھے جو اس واقعے کے عینی گواہ تھے۔ بات چونکہ بہت اہم، تاریخی اور کام کی تھی اور تھی

بھی سند متصل کے ساتھ، اس لیے کئی سال بعد جب فیصل آباد جامعہ امدادیہ میں ان کی تشریف آوری ہوئی تو ناشتے کے موقع پر وہی واقعہ دوبارہ سنانے کی فرمائش کی گئی۔ حیرت کی بات یہ ہے کہ پہلی مرتبہ اور اس مرتبہ کے الفاظ بھی تقریباً ایک ہی تھے۔ راقم الحروف تو دو مرتبہ سننے کے بعد بھی ہو بہو اسے نقل کرنے کی ذمہ داری قبول نہیں کر سکتا، لیکن ڈاکٹر صاحب کو ہر مرتبہ ایک ہی تعبیر کے ساتھ یعنی روایت باللفظ کرتے ہوئے سنا جو آج کے دور میں یقیناً عجیب بات ہے۔ بعض اوقات ایسا محسوس ہوتا تھا کہ ڈاکٹر صاحب ایک مرتبہ جو بات ایک تعبیر میں کہہ دیتے تھے، وہ الفاظ ان کے ذہن پر نقش ہو جاتے تھے اور جب بھی وہ بات دوبارہ کہنا ہوتی تو تقریباً انہی لفظوں میں ادا کرتے تھے۔

اوپر مولانا محمد الیاسؒ اور مولانا تھانویؒ کے جس مکالمے کا ذکر ہوا، وہ بات چونکہ عام فائدے کی ہے، اس لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ جتنی بات یاد ہے، اس قدر قارئین کے سامنے عرض کر دی جائے۔ اگر روایت میں مجھ سے کمی کوتاہی ہو جائے تو کوئی صاحب اس کی تصحیح فرما دیں۔

جس زمانے میں حضرت مولانا محمد الیاس صاحبؒ نے ایک خاص منہج سے دعوت وتبلیغ کا کام شروع کیا تو چونکہ یہ حضرات خود پسندی اور اعجاب برأیہ جیسی چیزوں سے بالکل دور ہوتے ہیں، اس لیے اپنی کارکردگی کو نمایاں کرنے، اسے ہر قیمت پر درست ثابت کرنے یا کسی بھی قسم کے اعتراض پر برافروختہ ہونے کی بجائے خود اس بارے میں متفکر رہتے ہیں کہ نہ معلوم میرا کام صحیح نہج پر ہو بھی رہا ہے یا نہیں۔ اللہ کے مقبولین کے کاموں میں یہ بات قدرِ مشترک ہوتی ہے۔ بانی تبلیغی جماعت کے متعدد واقعات اور ملفوظات اس بات پر گواہ ہیں کہ وہ بھی اس جذبے سے سرشار تھے۔ اسی جذبے کے تحت مولانا محمد الیاسؒ نے اپنے وقت کے اکابر سے رابطہ رکھا۔ اسی موضوع پر تبادلہ خیال کرنے اور راہ نمائی حاصل کرنے کے لیے مولانا تھانویؒ کے ہاں بھی حاضری دی اور کچھ دن تھانہ بھون میں قیام فرمایا۔ غالباً قیام کے آخری دن میں ڈاکٹر محمود احمد غازیؒ کی دادی مرحومہ نے، جن کی دونوں حضرات کے ساتھ رشتہ داری تھی، دونوں (مولانا محمد الیاسؒ اور مولانا تھانویؒ) کی دعوت کی۔ اس موقع پر ان حضرات کے درمیان جو گفتگو ہوئی، وہ ڈاکٹر صاحب نقل فرمایا کرتے تھے۔ حضرت مولانا محمد الیاسؒ نے عرض کیا کہ میں نے یہاں رہ کر کافی غور وتدبر بھی کیا ہے اور استخارہ بھی، مجھے تو اس کام پر شرح صدر ہے۔ اس کی وجوہات بھی انہوں نے تفصیل سے بیان فرمائیں۔ زیادہ گفتگو انہوں نے ہی فرمائی۔ مولانا تھانویؒ زیادہ تر خاموش ہی رہے، البتہ آخر میں حضرت مولانا تھانویؒ نے فرمایا کہ اگر آپ کو اس کام پر شرح صدر ہے تو اللہ کا نام لے کر اسے شروع کر دیجیے، لیکن اس میں تین باتوں کا خاص خیال رکھا جائے۔ ایک تو یہ کہ شریعت میں جو چیزیں بھی مطلوب اور مستحسن ہیں، ان کے درجات ہیں۔ کوئی فرض ہے، کوئی واجب ہے، کوئی مستحب ہے وغیرہ وغیرہ (بلکہ ایک ہی کام کے مختلف حالات کے اعتبار سے مختلف احکام ہوتے ہیں)۔ اس کام کے دوران شریعت کی اس درجہ بندی کو بطور خاص ملحوظ رکھا جائے کہ اس میں رد وبدل نہ ہو۔ دوسری

بات یہ ارشاد فرمائی کہ جو لوگ دین کے دوسرے کاموں میں لگے ہوئے ہیں یا ان میں دوسرے کام انجام دینے کی زیادہ صلاحیت ہے، انہیں اگر دعوت کے اس خاص انداز کے کام میں لگنے پر شرح صدر نہ ہو تو انہیں شامل کرنے کے لیے اصرار نہ کیا جائے۔ یہ میری 'یادداشت' کا کمال ہے کہ تیسری بات مجھے اچھی طرح یاد نہیں رہی۔ غالباً کچھ اس طرح کی تھی کہ جس طرح کا خطابِ عام کرنا صرف اہل علم کا کام ہے، وہ غیر اہل علم سے نہ کروایا جائے۔

یہ واقعہ ایک طرف تو حضرت مولانا محمد الیاسؒ کے اخلاص اور للّٰہیت پر دلالت کرتا ہے کہ مولانا تھانویؒ کے اس مشورے کو انہوں نے اپنے کام کی مخالفت کا نام دینے کی بجائے طلب کے انداز میں اسے سنا، دوسری طرف اس سے مولانا تھانویؒ کی دور اندیشی اور فہم وفراست کا بھی اندازہ ہوتا ہے۔ چنانچہ مولانا محمد الیاسؒ نے اپنے اس شرح صدر کی بنیاد پر جو کام شروع کیا، آج وہ ایک عالمی تحریک کی شکل اختیار کر چکا ہے اور اس کے مبارک فوائد اور ثمراتِ حسنہ کا انکار صرف وہی شخص کر سکتا ہے جس نے آنکھیں بند کرنے کا ہی فیصلہ کر رکھا ہو۔ اسی کے ساتھ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ مولانا تھانویؒ نے کام کے آغاز میں جو مشورے دیے تھے، آج پون صدی گذرنے کے بعد بھی وہ مشورے زندہ، تازہ اور حالات سے متعلقہ معلوم ہوتے ہیں۔

میں نے ڈاکٹر صاحب سے یہ عرض کیا کہ یہ واقعہ اور مکالمہ خود انہی کی طرف سے لکھ کر شائع ہو جائے تو اچھا ہے، تاکہ یہ بات ریکارڈ کا بھی حصہ بن جائے۔ کسی حد تک اس ضرورت کو تسلیم کرتے ہوئے یہ کہہ کر ہچکچاہٹ کا اظہار فرمایا کہ اس میں چونکہ بڑوں کی طرف اپنی نسبت کا اظہار بھی ہے، اس لیے اچھا نہیں لگتا۔

ڈاکٹر صاحب کی ایک اہم خوبی یہ تھی کہ جس کام میں افادیت کا کوئی پہلو ہوتا تو محض چھوٹے شخص کے ہاتھوں ہونے یا بظاہر معمولی نظر آنے کے باوجود اس کی حوصلہ افزائی اور راہ نمائی سے گریز نہیں فرماتے تھے۔ جامعہ امدادیہ کے ایک فاضل نے، جو ایک دینی مدرسے میں استاذ ہیں، ڈاکٹر حمید اللہؒ کے سیرت پر کسی پرانے مضمون کو ایڈٹ کر کے کتابچے کی شکل شائع کرنے کا ارادہ کیا۔ انہوں نے مسودہ مجھے بھی دکھایا۔ اس سے اندازہ ہوا کہ ایک بظاہر چھوٹے شخص کے کام کو بھی انہوں نے کس دقیقہ رسی سے ملاحظہ کیا تھا۔

ڈاکٹر صاحب کی رحلت سارے ہی دینی اور علمی حلقوں کا بہت بڑا نقصان ہے، لیکن ان کی شخصیت کا ایک پہلو ایسا ہے جس کی بنیاد یہ کہا جا سکتا ہے کہ سب سے زیادہ نقصان دینی مدارس کا ہوا ہے، اس لیے کہ ڈاکٹر صاحب کی جدید فکری اور تعلیمی رجحانات پر نظر تو معروف ہے ہی، اس حوالے سے وہ صرف صاحب مطالعہ ہی نہیں، صاحب تجربہ بھی تھے۔ انہیں زندگی میں مختلف رجحانات رکھنے والی شخصیات سے قرب اور ان سے استفادے کے مواقع نصیب ہوئے۔ انہیں بے شمار ایسے اسفار کا موقع ملا جن میں کئی مسلم اور غیر مسلم مفکرین اور قائدین سے تبادلۂ خیال اور مکالمے کا موقع ملا۔ وہ متعدد ایسے اہم مناصب پر بھی فائز رہے جو نہ صرف اختیارات کے اعتبار سے اہم ہوتے

ہیں بلکہ ان کی یہ اہمیت بھی ہوتی ہے کہ ان کی بدولت بہت سی ایسی معلومات تک آدمی کی کسی رسائی ہو جاتی ہے جس کی عام حالات میں توقع کم ہوتی ہے۔ اس اعتبار سے انہیں جہاں دیدہ شخص کہا جا سکتا تھا۔ اس کے ساتھ ساتھ وہ دینی مدارس کے نظام اور مزاج سے نہ صرف واقف تھے بلکہ باقاعدہ اس نظام کے اندر سے گذرے ہوئے تھے اور ان کی شخصیت کی ابتدائی ساخت پرداخت میں اس نظام کا بڑا حصہ تھا۔ حقیقت میں انہیں جو نسبتیں حاصل تھیں اور ذاتی طور وہ جن اوصاف کے مالک تھے، ان کے مطابق یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ ان کے اندر ایک صوفی اور ملا چھپا ہوا تھا یا انہوں نے چھپایا ہوا تھا، اس لیے انہیں مسٹر وملا کی خصوصیات کے امتزاج کا ایک اچھا نمونہ قرار دیا جا سکتا ہے۔

خاندانی طور پر ایک طرف وہ کاندھلہ کے اس معروف علمی خانوادے سے تعلق رکھتے تھے جس نے حضرت مولانا محمد الیاس رحمہ اللہ جیسی عظیم شخصیت کو جنم دیا اور دوسری طرف سے وہ تھانہ بھون کے فاروقی خاندان سے تعلق رکھتے تھے۔ ان کی ابتدائی تعلیم وتربیت بھی دینی ماحول میں ہوئی۔ وہ بنیادی طور پر دینی مدارس کے پڑھے ہوئے تھے، محدث العصر حضرت مولانا محمد یوسف بنوریؒ جیسی شخصیات ان کے اساتذہ میں شامل تھیں۔ اس وجہ سے جب سوال آتا تھا کہ دینی مدارس کے اصل اہداف اور مزاج کو برقرار رکھتے ہوئے عصرِ حاضر کے تقاضوں کے مطابق ان کے نصاب ونظام میں کیا تبدیلی لائی جا سکتی ہے تو اس سلسلے میں کردار ادا کر سکنے والی جن گنی چنی شخصیات پر نظر جاتی تھی، ان میں ڈاکٹر صاحب سرِ فہرست تھے۔

دینی مدارس پر خاصا وقت ایسا گزرا کہ جو شخص عصری جامعات کی لائن اختیار کر لے، اس سے گریز کی راہ اختیار کی جاتی تھی اور ایسے شخص کی کسی بات پر دھیان نہیں دیا جاتا تھا، خواہ وہ ان کے اندر سے ہی نکل کر کیوں نہ گیا ہو، تاہم پچھلے کچھ عرصے میں اس رجحان میں خاصی تبدیلی آئی ہے اور خود ڈاکٹر صاحبؒ سے بھی بعض اہل مدارس استفادے کے لیے رجوع کرنے لگے تھے۔ خصوصاً ملک کے ایک اہم اور معروف ادارے جامعۃ الرشید نے، جس کے فکری پس منظر اور ''مسٹر گریزی'' کی روایت کو دیکھتے ہوئے اس پر تجدد پسندی کا الزام لگانا اتنا آسان نہیں ہے، کچھ عرصہ سے بہت اہتمام سے ڈاکٹر صاحبؒ کو اپنے ہاں مدعو کرنے کا سلسلہ شروع کر دیا تھا جو نہ صرف بذاتِ خود خوش آئند بات تھی بلکہ اس کے فوائد کے متعدی ہونے کے امکانات واضح ہو رہے تھے اور یہ توقع بندھنے لگی تھی کہ دینی مدارس ڈاکٹر صاحبؒ جیسی شخصیات، جو دونوں جہتوں کو گہرائی کے ساتھ سمجھتی ہیں، کی فکر اور تجربے سے استفادہ کرنے لگیں گے اور ڈاکٹر صاحب دو ایسے طبقوں کے درمیان پل کا کام دیں گے جن کے درمیان قدرِ مشترک اسلام اور مسلمانوں کی خدمت کا جذبہ اور اسلامی تعلیمات کو زندگی کے ہر شعبے میں جیتے جاگتے انداز میں دیکھنے کی تڑپ ہے۔ بہر حال کہنے کا مقصد یہ ہے کہ لگتا تھا کہ اب وہ وقت آ گیا ہے کہ ڈاکٹر صاحبؒ نے دنیا میں گھوم پھر کر اور مختلف اداروں میں اور مختلف شخصیات کے ساتھ کام کر کے جو تجربہ حاصل کیا ہے، اسے دینی مدارس کے اہداف

کے مطابق بنا کر اس سے استفادے کا ایک سلسلہ چل نکلے گا، اس لیے میں نے اوپر عرض کیا کہ غالباً یہ کہنا درست ہوگا کہ ڈاکٹر صاحب کی رحلت سے سب سے زیادہ نقصان دینی مدارس کو ہوا ہے۔

چند دن پہلے ایک صاحب کہنے لگے کہ ڈاکٹر صاحبؒ مدرسہ کی لائن کے آدمی تھے، دوسری طرف کیوں نکل گئے؟ میں نے کہا: دوسری طرف نکل گئے تو اچھا ہوا۔ ادھر سے جو کچھ لے کر آئے، اس کو ہم لے لیتے اور مدرسوں میں منتقل کر دیتے۔ ان کے علم سے استفادہ کرتے۔ اگر بچوں کا والد کہیں باہر سفر پر جائے تو بچوں کو امید ہوتی ہے کہ ہمارا والد ہمارے لیے کوئی تحفہ لے کر آئے گا۔ ڈاکٹر صاحبؒ اگر دوسری طرف نکلے ہیں تو ہمیں انتظار ہونی چاہیے تھی کہ ہمارے لیے ڈاکٹر صاحبؒ کیا تحفہ لے کر آئیں گے۔ یقیناً دینی مدارس کو دینے کے لیے ان کے پاس بہت کچھ تھا۔

دو سال پہلے جب راقم الحروف کی طالب علمانہ کاوش ''تکملۃ معارف السنن'' کی پہلی جلد چھپ کر منظر عام آئی تو کئی احباب کا اصرار تھا کہ اس حوالے سے ایک تقریب منعقد ہو جائے۔ جامعہ امدادیہ میں دورۂ حدیث شریف کے طلبہ سال کے اختتام پر ایک الوداعی تقریب منعقد کرتے ہیں، ان کی بھی خواہش تھی کہ یہ تقریب اس حوالے سے ہو۔ اس مقصد کے لیے پہلے مولانا زاہد الراشدی اور بعض دیگر اہل علم سے رابطہ ہوا، لیکن ان سے وقت کے حصول کی کوئی صورت نہ بن سکی۔ پتہ چلا کہ ڈاکٹر صاحب قطر سے پاکستان تشریف لائے ہوئے ہیں۔ موقع غنیمت جانتے ہوئے برادر مکرم مفتی محمد طیب صاحب مدظلہم کے کہنے پر ان سے گذارش کی۔ انہوں نے کمالِ شفقت فرماتے ہوئے بلاتردد وقت عنایت فرمایا۔ احقر نے کتاب کا ایک نسخہ ملاحظہ کے لیے روانہ کیا۔ تشریف آوری کی تاریخ سے چند دن پہلے جب راقم الحروف نے فون پر حتمی انتظامات اور ترتیب کے لیے رابطہ کیا تو یہ ان کی بڑائی اور خورد نوازی تھی کہ فرمایا کہ آپ کی کتاب میں نے دیکھ لی ہے، اس نے مجھے مسخر کر لیا ہے۔ اب آپ جیسے کہیں گے، ویسے ہی ہوگا۔ ڈاکٹر صاحب کے قیام کے لیے اچھے ہوٹل میں انتظام کا ارادہ کیا گیا، لیکن ڈاکٹر صاحبؒ کو معلوم ہوا تو انہوں نے سختی سے منع کر دیا اور فرمایا کہ میں مدرسے میں ہی ٹھہرنا پسند کروں گا۔ ڈاکٹر صاحبؒ نے علما اور طلبہ سے ان کی ذمہ داریوں کے موضوع پر بھی خطاب فرمایا اور تکملہ معارف السنن کے حوالے سے ہونے والی تقریب میں تدوین حدیث اور صحاحِ ستہ کے موضوع پر بہت ہی مؤثر اور انکشافات سے پر بیان فرمایا (جو قلم بند ہو چکا ہے اور ڈاکٹر صاحب اس پر نظر ثانی اور نظر ثالث بھی فرما چکے ہیں، ان شاء اللہ جلد شائع کرنے کا ارادہ ہے۔) حقیقت یہ ہے کہ متعدد حضرات کو حدیث شریف کے حوالے سے منعقد ہونے والی ایک مجلس میں یونیورسٹی کے کسی پروفیسر کو مدعو کرنا ہو سکتا ہے کہ عجیب سا معلوم ہوا ہو، لیکن ڈاکٹر صاحبؒ کا خطاب خود ہی ایسے اشکالات کا جواب تھا۔ سچی بات یہ ہے کہ ایسا محسوس ہوتا تھا کہ حدیث کے استناد پر جو یقین اب حاصل ہوا ہے، پہلے نہیں تھا، فجزاہ اللہ عنا خیر الجزاء و أحسنہ۔

ڈاکٹر صاحب کے خاندان اور ابتدائی تعلیمی پس منظر کو دیکھا جائے تو ایک خاص حلقۂ فکر سے ان کا تعلق نظر آتا ہے جو برصغیر میں اپنی گہری جڑیں رکھتا ہے۔ ایک حد تک یہ فطری سی بات ہے کہ آدمی کے لیے اپنی جڑوں سے الگ ہونا انتہائی مشکل ہوتا ہے۔ ڈاکٹر صاحب کے فکر وعمل پر یقیناً یہ پس منظری اثرات ضرور ہوں گے، لیکن نہ صرف یہ کہ انہوں نے خود کو ہر قسم کے تعصّبات سے پاک رکھا، بلکہ غالباً یہ کہنا درست ہوگا کہ انہوں نے خود کو کسی خاص حلقۂ فکر کی طرف منسوب کرنے یا اس کا ترجمان باور کرانے کی ضرورت محسوس نہیں کی۔ ان کی شناخت دینی علوم کے ایک ایسے شناور کی تھی جسے مسلمانوں کے تمام طبقات اپنا اثاثہ سمجھتے تھے۔ ان کا اگر کوئی ''تعصب'' تھا تو صرف امت مسلمہ کا درد اور اس کا عمومی مفاد تھا، اس حوالے سے وہ مغرب شناس ضرور تھے، اس سے مرعوب یا اس کے بارے میں کسی خوش فہمی کا شکار ہرگز نہیں تھے۔

میں نے ڈاکٹر صاحبؒ کا گھر سب سے پہلے اس وقت دیکھا جب جنازے کے لیے حاضری ہوئی۔ جب ہم وہاں پہنچے تو جنازے کو اٹھا کر باہر لایا جا رہا تھا۔ ڈاکٹر صاحب جیسی معروف شخصیت جو اہم مناصب پر فائز رہی ہو، ایک ایسے حاکم کے زمانے میں وزیر اور نیشنل سیکورٹی کونسل کے رکن رہے جس کی طاقت کا سورج اس وقت سوا نیزے پر تھا۔ میرا اندازہ تھا کہ ان کا خاصا بڑا مکان ہوگا، لیکن سرسری طور پر باہر ہی سے ان کا مکان دیکھنے کا اتفاق ہوا جو میرے لیے ان کے مقام کے لحاظ سے حیرت کا باعث بھی تھا اور ان کی درویشی کی دلیل بھی۔

بہر حال موت سے کسی کو مفر نہیں۔ جو اس دنیا میں آیا ہے، اسے یہاں سے جانا بھی ہے۔ اللہ کے ہاں ان کی حکمت بالغہ کے تحت ہر چیز کا ایک وقت مقرر ہے، لیکن مفارقت اور جدائی کا غم فطری امر ہے۔ اس حادثے پر نہ معلوم کتنے لوگ خود کو تعزیت کا مستحق سمجھتے ہوں گے۔ سب کی خدمت میں تعزیت پیش ہے، خاص طور پر ڈاکٹر صاحبؒ کے اہل خانہ، ان کی والدہ ماجدہ، ان کے برادر مکرم جناب ڈاکٹر احمد الغزالی، ان کی اولاد اور ان کے برادرِ نسبتی جناب ڈاکٹر محمد یوسف فاروقی صاحب کی خدمت میں تعزیت پیش ہے۔ اللہ تعالیٰ مرحوم کی کامل مغفرت فرمائے، ان کی لغزشوں کو معاف فرمائے اور ان کی حسنات کو قبول فرمائے۔ ان کے درجات کو بلند فرمائے اور پس ماندگان کو صبر جمیل عطا فرمائے۔ اللھم لا تحرمنا اجرہ و لا تفتنا بعدہ۔

دراسة للأحاديث الواردة في الطاعون

الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين والصلاة والسلام على خير خلقه سيدنا ومولانا محمد وآله و صحبه أجمعين، وبعد:

لقد كان الطاعون في سالف الزمان من الأمراض المعدية التي كانت تتفشى بسرعة شديدة، وتكتسح مساحة كبيرة من المناطق في أيام وأسابيع، وكان هذا المرض يعتبر خطراً كبيراً على الصحة العامة والحياة البشرية، وكان الجهل عن أسباب إصابته وفشوّه سائدا حتى وفي البلاد و الأمم المتحضرة. في هذا الجوِّ ذكرَ النبي الأمي صلى الله عليه وسلم هذا المرض في كثير من أحاديثه الشريفة، وهي كما تنعكس فيها الرؤية الإسلامية إلى بعض القضايا الطبية، كذلك تحتوي على نماذج من الإعجاز العلمي، من هنا كانت الحاجة داعية إلى دراسة الأحاديث الشريفة الواردة في الطاعون، وفيما يلي محاولة متواضعة في هذا الصدد.

الطاعون لغة:

"الطاعون " بوزن "فاعول" مشتق من "طَعَن"، "يطعَن" و "يطعُن". وتؤدي مادة: "ط ع ن " معنى الضرب بالرمح والافتراء باللسان فيقال مثلا: طعَن في نسبه، وتؤدي كذلك معنى الظهور والطلوع، ويطلق الطاعون على الوباء أى المرض المتفشي في بلد أو بقعة من الأرض، أيّ وباء كان، وهذا الإطلاق مجاز، والصحيح أنه اسم لمرض وبائيّ خاص سنعرِّف به فيما بعد، فكل طاعون وباء، وليس كل وباء طاعونا، وإذا استُعمِلت هذه المادة للمرض جاءت على صيغة المجهول، فيقال: "طُعِن فلان" و "يُطعَنُ" فهو "مطعون"و "طعين"[1].

و إطلاق الطاعون على الوباء مطلقا ليس خاصا باللغة العربية بل تذكر المراجع الغربية أن كلمة

١- يراجع: ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري**، دار المعرفة، بيروت، كتاب الطب، باب ما يذكر في الطاعون، ١٠/ ١٨٠، وابن منظور، **لسان العرب**، مادة "طعن"، ومحمد مرتضى الزبيدي، **تاج العروس**، مادة "طعن".

"plague" كانت تطلق أيضا على جميع الأوبئة الخطيرة[٢].

الطاعون في الطب:

يتلخص ما قاله الأطباء القدماء في التعريف بالطاعون فيما ذكره النووي في **تهذيب الأسماء واللغات**[٣]:

> هو بثر وورم مؤلم جداً يخرج مع لهب ويسوَدُّ ما حواليه أو يخضر أو يحمر حمرة بنفسجية كدرة ويحصل معه خفقان القلب والقيء ويخرج في المراق والآباط غالبا والأيدي والأصابع وسائر الجسد.

أما الطب الحديث فعرَّف الطاعونَ بأنه مرض مُعْدٍ يتسبب عن بكتيريا مسمى بـ: "يرسينيا بستس" (yersinia pestis) والذي يصيبه أصلا هي الحيوانات القارضة[٤]، أهمها الفئران وتنتقل منها بواسطة البراغيث إلى الإنسان.

لقد قسم الطب الحديث الطاعون إلى ثلاثة أنواع:

١- الطاعون الدملي أو الغددي (bubonic plague): وفي هذا النوع من الطاعون ينتقل ميكروب الطاعون من موضع عضِّ البرغوث إلى الغدد السطحية كالموجودة في خن الورك أو تحت الإبط أو في العنق. وتتضخم هذه الغدد وتتورم وتمتلئ صديدا، يصاب المريض معها بالحمّى والصداع والغثيان والقيء، وهذا النوع من الطاعون أكثر أنواعه انتشارا، وذكرت **دائرة المعارف البريطانية** أنه يكوِّن ثلاثة أرباع صور الإصابة بالطاعون[٥].

٢- الطاعون الرئوي (pneumonic plague): وفيه تتسَرَّب الميكروبات إلى الرئتين، وهذا النوع أشدّ فتكا من النوع الأوَّل[٦].

٣- الطاعون التسممي (septicemic plague): وفي هذا النوع ينتقل "يرسينيا" من موضع عضِّ

٢- يراجع: *Encyclopedia Encarta, article* : "plague"

٣- النووي في: **تهذيب الأسماء واللغات**، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٩٩٦م، ٣/ ١٧٧.

٤- "الحيوانات القارضة" أو "القوارض" نوع من الحيوانات الثديية ذات أسنان مكيفة القضم والمضغ وتنمو الأسنان القواطع الكبيرة طوال الحياة، ومن أشهر أنواعها الفئران والجرذان. محمد شفيق غربال، **الموسوعة العربية الميسّرة**، دار إحياء التراث العربي.

٥- محمد شفيق غربال: **الموسوعة العربية الميسّرة**:مادة "طاعون" و *Encyclopedia Britannica,* article "plague" (CD-ROM Edition)

٦- نفس المرجعين.

البرغوث إلى الدم، ويتسمم الدم، ويشتد هذا التسمم إلى درجة أن المريض يموت قبل ظهور الغدد أو علامات أخرى[٧].

الطاعون عبر التاريخ:

يرجع تاريخ معرفة الإنسان بالطاعون إلى ثلاثة آلاف سنة على الأقل[٨]. وتذكر بعض المراجع تفشي هذا الوباء في الصين سنة ٢٢٤ قبل الميلاد[٩]. كما تفشى في القسطنطينية (عاصمة الدولة البيزنطينية آنذاك) في سنة ٤٥١م وبقي إلى ربيع السنة القادمة وراح ضحيَّته حوالي مأتي ألف شخص، أو أربعون في المائة من سكان مدينة القسطنطينية، وسُمِّي هذا الطاعون بـ: "Justinian" باسم الإمبراطور البيزنطيني وقتئذٍ[١٠].

ومن الطواعين المعروفة في التاريخ الإسلامي طاعون "عمواس" الذي ظهر في خلافة سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه سنة١٧هـ أو ١٨هـ، ونُسب إلى قرية بين القدس و الرملة تسمى "عمواس" لأنها أول ما نجم هذا الوباء فيها، ثم انتشر منها في بلاد الشام، توفي فيه حوالى خمسة وعشرين ألفا، منهم أجلة الصحابة؛ أمثال معاذ بن جبل وأبي عبيدة بن الجراح رضي الله عنهم[١١].

ومن الطواعين المعروفة في التاريخ الأوروبي ما ظهر من سنة ١٣٤٧م إلى سنة ١٣٥١م وأُطلِق عليه "الموت الأسود" واكتسح أوروبا و آسيا، وكان عدد ضحاياه ـ على ماتذكره بعض الدراسات ـ خمسة وعشرين مليونا وهم رُبع سكّان أوروبا آنذاك[١٢]. وتذكر **دائرة المعارف البريطانية** أن تخمين ضحاياه بثلث سكّان أوروبا يبدو صحيحا.

وقد ظهر الطاعون في الهند في عهد "جهانگير" أحد أباطرة المغول سنة ١٦١٢م، وكان بدؤه من مدينة "آگره" وانتشر منها في وسط الهند، ومن الجدير بالذكر أن الإمبراطور "جهانگير" كتب في سيرته الذاتية "توزك" أنه رأى فأرة مصابة بالطاعون كما رأى قطة اختطفت هذه الفأرة لكنها لم تستسغها أكلا، فتركتها، وماتت الفأرة فورا،وأصيبت القطة بالحمى واسوَدَّ لسانه، وأعطوها دواء يسمى "ترياق فاروقي"

٧- نفس المرجعين.

٨- *Encyclopedia Encarta,* article, "plague"

٩- نفس المرجع.

١٠- Christopher King : "Chasing the Plague Through the Centuries" an article included in *Encyclopedia Encarta*

١١- ابن كثير، **البداية والنهاية**، المكتبة القدوسية، لاهور، ط ١، ١٤٠٤هـ، ج ٧، ص ٧٨ و ٩١.

١٢- www.alasad.net

لكنها لم تبرأ وماتت بعد يومين أوثلاثة[١٣]. وآخر وباء للطاعون ظهر بالهند كان سنة ١٩٩٤م وابتدأ من مدينة سورت.

سبب الإصابة بالطاعون:

من الأمور التي كادت البشرية تتفق عليها عبر الأجيال أن الطاعون مرض متعدٍ، فكانوا يتوقون قرب المريض منذ زمن قديم، فيذكر بعض المفسرين في تفسير قوله تعالى في قصة إبراهيم عليه السلام: ﴿فَنَظَرَ نَظْرَةً فِي ٱلنُّجُومِ ۝٨٨ فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ﴾ أنه تظاهر بأنه مطعون، فتركوه مخافة الطاعون، وقد رُوي ذلك عن ابن عباس رضي الله عنه وغيره من السلف[١٤].

وينقل Christopher King مدير مجلة *Science Watch* الصادرة من إحدى المؤسسات العلمية بِـ: "فلادلفيا" عن شاهد عيان لأحد الطواعين في القرن الثامن الميلادي في "سسلى": وسرعان ما كان الناس يَكرهون بعضهم بعضا، حتى لو أن ابنا أصيب بهذا المرض لم يقرب منه أبوه وقريب منه مانقله "كرستوفر" عن الطاعون المعروف بالموت الأسود بأوربا[١٥].

لكن كيف يتم الإصابة بالمرض وكيف ينتشر الوباء، وكيف تنتقل عدواه من بعض لآخر؟ هذا ماكان الجهل عنه سائدا إلى ما قبيل نهاية القرن التاسع عشر الميلادي، فبعضهم أرجعوا سببه إلى الكوكبين: المرّيخ والمشتري، وبعضهم إلى الزلازل والكوارث الطبيعية الأخرى، ومعظم الأطباء كانوا يرون ذلك من فساد الهواء، لكن كيف تفسد الهواء وكيف ينتشر هذا المرض أحيانا مع صفاء الهواء؟ هذا لم يجب عليه أحد.

وظهر تقدّم باهر في معرفة الإنسان بسبب الطاعون في التسعينات من القرن التاسع عشر الميلادي حين اكتشف عالم سويسري "إسكندريرسين" (Alexander Yaresin) أن هناك ميكروبا هو المسئول عن هذا المرض الرهيب، فوجد "يرسين" هذا حين سافر إلى الهند والصين أن المادة الموجودة في غدد الطاعون يشتمل على باسيل أو ميكروب في جميع المرضى، وقد يوجد في دم المريض أيضاً، وقد تزامن اكتشافُ يرسين لهذا الميكروب أو البكتيريا اكتشافَ عالم يابانيّ "كيتاساتو" (Shibasaburo Kitasato) نفس البكتيريا، لكن هذا العالم الياباني لم يحظَ من القبول والشهرة ما حظيَ به منهما "يرسين" ـ ولعل ذلك يرجع

١٣- خالد محمود غزنوي، ***سائنس کی بیماریاں اور علاج نبوی صلی اللہ علیہ وسلم***، الفيصل، لاهور، ط ٧، ٢٠٠٢م، ص ٣٥٣.

١٤- يراجع مثلاً **تفسير الطبري**، دارالفكر، بيروت، ١٤٠٥هـ، ٢٣/ ٧٠.

١٥- *Encyclopedia Encarta,* article" Chasing the Plague.."

إلى كون هذا أوروبيا وذاك آسويا! ـ فسُمِّيَ هذا الميكروب أو البكتيريا بـ: "يرسينيا بستس".

لكن كيف ينتشر هذا الميكروب وكيف يصيب الإنسان، هذا لم يزل سراً حتى بعد دراسة "يرسين" و "كيتاساتو" ولم يكشف الستارَ عنه إلا عالم فرنسي "سيمند" (Paul, Louis Simond) بعد اكتشاف يرسين بأربعة أعوام، فقد كان هذا العالم الفرنسي مرتابا في النظريات السائدة في كيفية انتقال "يرسينيا" إلى الإنسان، بما فيها النظرية القائلة إن هذا البكتيريا ينتقل إليه بواسطة استنشاق الهواء والغبار، ولاحَظَ خلال دراسته لمرضى الطاعون خلال الوباء المتفشي في الهند عام ١٨٩٨م أن هناك بثرة صغيرة في بدن المريض مليئة بباسيل الطاعون كما لاحظ أن هذه البثور في الحقيقة علامات لقرض بعض الحشرات الطائرة، ثم انتهت به الدراسة إلى أن المسئول الحقيقي عن إصابة هذا المرض الإنسان هي البراغيث، وهذا البكتيريا يصيب في الحقيقة الحيوانات القارضة خاصة الفئران وله دورة معروفة:

{الحيوانات القارضة ـ البراغيث ـ الحيوانات القارضة}

أى إنه يصيب القوارض وينتقل منها إلى البراغيث ومن البراغيث إلى القوارض،وقد يتدخل بعض الحيوانات الثدية الأخرى بما فيها الإنسان في هذه الدورة، ويصاب بهذا البكتيريا[١٦]، ومن أسباب هذا التدخل وانتقال البراغيث الحاملة "يرسينيا" إلى الإنسان أو الحيوانات الثدية الأخرى كثرة موت الفئران لقتلها أو بالطاعون أو بسبب آخر، فالبراغيث الموجودة على جثث الفئران الميّتة تبحث عن مضيف آخر من الفئران، وعند فشلها في البحث عن هذا المضيف تتجه نحو الإنسان أو غيره من الثديات، فيقع فريستها، من هنا حذر بعض الباحثين الجدد عن قتل الفئران المصابة بهذا المرض، فجاء في إحدى الدراسات المنشورة بموقع "بي بي سي" بالإنترنت:

> "ووجد الباحثون أن قتل الفئران بعد اكتشاف حالات الإصابة بالطاعون تضطر البراغيث المتطفّلة على الفئران إلى البحث عن مضيف آخر، وفي الغالب ينتهي الأمر بها إلى التطفل على الإنسان"[١٧].

هذا بالنسبة للطاعون الغددي، وهو أكثر أنواع الطاعون وجوداً، فإنه لا علاقة لنقل عدواه من شخص إلى آخر بالهواء أو نظام التنفس، حتى لقد ذكر بعضهم أن البرغوث لاينقل المرض من إنسان إلى

١٦- نفس المرجع و **دائرة المعارف البريطانية**، مادة : plague

١٧- www.bbcarbic.com

آخر، وإنما ينقل المرض من الفأر إلى الإنسان[١٨]، والمراد في معظم الأحاديث النبوية صلى الله عليه وسلم هو هذا النوع؛ لأنه عليه الصلاة والسلام عرَّفه بأنه "غُدَّة كغدة البعير"[١٩]، أما النوعان الآخران من الطاعون فقد ينتقل فيهما المرض من المصاب إلى السليم من غير واسطة البراغيث، فيمكن أن ينتقل مع استنشاق الهواء المشتمل على البكتيريا الخارج نتيجةَ تنفس الإنسان، أو بواسطة الرطوبات الخارجة من الحلق والفم أو مس الجلد أو الشيء الموجود فيه البكتيريا، كما أنه ينتقل بواسطة المطعومات والمشروبات[٢٠].

أوجه الإعجازالعلمي في الأحاديث الواردة في الطاعون:

وقد أزاحت الاكتشافات العلمية الحديثة الستار عن بعض ما انطوت عليه الأحاديث النبوية من الإعجاز، فقد توصل العلم الحديث في هذا العصر إلى بعض ما بيَّنه النبي الأمي صلى الله عليه وسلم قبل أربعة عشر قرنا، ونشير هنا إلى شيء منها قبل أن ننتقل إلى ما تضمنته هذه الأحاديث من الأحكام:

١- **الطاعون عذاب عذّب الله به بعض الأمم:**

لقد جاء في غير حديث عن النبي صلى الله عليه وسلم أن الطاعون عذاب عُذِّب به بعض الأمم قبلنا، فروى البخاري وغيره عن سعد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكر الوجع (أي الطاعون) فقال رجز أو عذاب عُذِّب به بعض الأمم ثم بقي منه بقية فيذهب المرة ويأتي الأخرى فمن سمع به بأرض فلا يقدمن عليه ومن كان بأرض وقع بها فلا يخرج فراراً منه[٢١]، هكذا جاء في معظم الروايات عذاب بعض الأمم بدون تعيين أمة دون أخرى، لكن جاء في بعض الروايات ذكر بني إسرائيل خاصة وهذه الطرق أيضاً غير قليلة، ويمكن تقسيمها إلى ثلاثة أنواع: الأول ماورد فيه ذكر بني إسرائيل مع بعض الأمم

١٨- **الموسوعة العربية الميسرة**، مادة : طاعون.

١٩- أخرجه أحمد في **المسند** عن عائشة رضي الله عنها، مؤسسة قرطبة، مصر، برقم:٢٥١٦١.

٢٠- *Encarta*: plague

٢١- **صحيح البخاري**، دار ابن كثير، بيروت، ط ٣، ١٩٨٧م، رقم الحديث: ٦٥٧٢ كتاب الحيل، باب ما يكره من الاحتيال في الفرار من الطاعون، ويراجع أيضاً: **صحيح مسلم**، تحقيق: فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، رقم: ١٢١٧ وما بعده، **تفسير الطبري**، ١/ ٣٠٥، النسائي، **السنن الكبرى**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩١م، ٤/ ٣٦٢ برقم: ٧٥٢٣ وما بعده، الطبراني، **المعجم الكبير**، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، ط ٢، ١٤٠٤هـ، رقم: ٢٧٦.

بالترديد بكلمة "أو" كما رواه البخاري[٢٢] عن عبد العزيز بن عبد الله قال حدثني مالك عن محمد بن المنكدر وعن أبي النضر مولى عمر بن عبيد الله عن عامر بن سعد بن أبي وقاص عن أبيه أنه سمعه يسأل أسامة بن زيد ماذا سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم في الطاعون؟ فقال أسامة: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الطاعون رجس أرسل على طائفة من بني إسرائيل أو على من كان قبلكم. ورواه مسلم[٢٣] عن محمد بن عبد الله بن نمير حدثنا أبي حدثنا سفيان عن محمد بن المنكدر عن عامر بن سعد عن أسامة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن هذا الطاعون رجز سلط على من كان قبلكم أو على بني إسرائيل، ورواه أيضاً[٢٤] عن محمد بن حاتم حدثنا محمد بن بكر أخبرنا بن جريج أخبرني عمرو بن دينار أن عامر بن سعد أخبره أن رجلا سأل سعد بن أبي وقاص إلخ، ورواه أيضاً ابن جرير الطبري في تفسيره[٢٥] عن أبي شيبة بن أبي بكر بن أبي شيبة قال حدثنا عمر بن حفص قال حدثنا أبي عن الشيباني عن رباح بن عبيدة عند عامر بن سعد به، والنوع الثاني من هذه الطرق ما جاء فيه ذكر بني إسرائيل فقط، وهو ما رواه النسائي[٢٦] والترمذي[٢٧] عن قتيبة بن سعيد قال ثنا حماد عن عمرو عن عامر بن سعد عن أسامة بن زيد أن النبي صلى الله عليه وسلم ذكر الطاعون فقال: بقية رجز وعذاب أرسل على طائفة من بني إسرائيل، والنوع الثالث ما جاء فيه ذكر بني إسرائيل مع بعض الأمم بكلمة: "و" كما رواه النسائي[٢٨] عن الحارث بن مسكين قراءة عليه وأنا أسمع عن بن القاسم قال أنا مالك عن أبي النضر ومحمد بن المنكدر عن عامر بن سعد عن أبيه سمعه يسأل أسامة بن زيد ماذا سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم في الطاعون قال أسامة بن زيد قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: الطاعون رجز أرسل على طائفة من بني إسرائيل وعلى من كان قبلكم. ويستفاد من مجموع ما ذكر وغيرها من

٢٢- **صحيح البخاري**، رقم: ٣٤٧٣ كتاب أحاديث الأنبياء، باب بعد حديث الغار.

٢٣- **صحيح مسلم**، برقم: ٢٢١٧.

٢٤- المرجع السابق، برقم ٢٢١٨.

٢٥- **تفسير الطبري**، ١/ ٣٠٥.

٢٦- النسائي، **السنن الكبرى** برقم: ٧٥٢٤.

٢٧- **سنن الترمذي**، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث، بيروت، كتاب الجنائز، باب ما جاء في كراهية الفرار من الطاعون، رقم : ١٠٦٥.

٢٨- النسائي، **السنن الكبرى** برقم: ٧٥٢٥.

الروايات أن التعذيب بالطاعون وقع لبني إسرائيل كما وقع لغيرها من الأمم، وقد سرد الحافظ(٢٩) أمثلة لتعذيب طوائف من بني إسرائيل بالطاعون، وقد ذكر شيء من ذلك في الكتاب المقدس؛ فجاء ـ مثلا ـ في الإصحاح الحادي عشر من سفر "العدد" من العهد القديم:

"وإذا كان اللحم بعد بين أسنانهم قبل أن ينقطع، حَمِيَ غضب الرب على الشعب وضرب الرب الشعب ضربة عظيمة جدا"

هنا لم يُفَسر بماذا وقع عليهم هذا الغضب، لكن جاءت نفس هذه الآية في الترجمة الإنجليزية المطبوعة بـ: "BURNS & OATES LTD LODON" سنة ١٩٦٠م بلفظ:

"They had meat between their teeth yet ….. suddenly a grievous plague fell on them"

وجاء في الإصحاح الرابع والأربعين من سفر "إرميا" الآية: ١٣:

"وأعاقب الذين يسكنون في أرض مصر كما عاقبت أورشليم بالسيف و الجوع و الوباء"

وقد وقعت الإشارة إلى تعذيب فرعون وآله بالطاعون في قوله تعالى: ﴿ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ ٱلطُّوفَانَ وَٱلْجَرَادَ وَٱلْقُمَّلَ وَٱلضَّفَادِعَ وَٱلدَّمَ ءَايَٰتٍ مُّفَصَّلَٰتٍ فَٱسْتَكْبَرُواْ وَكَانُواْ قَوْمًا مُّجْرِمِينَ ﴿١٣٣﴾ وَلَمَّا وَقَعَ عَلَيْهِمُ ٱلرِّجْزُ قَالُواْ يَٰمُوسَى ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِندَكَ ...﴾ (سورة الأعراف، الآيتان: ١٣٣-١٣٤). حيث فسَّر بعضهم "الرجز" بالعذاب وبعضهم بالطاعون، وأخرج الطبري عن سعيد بن جبير قال:

"وأمر موسى قومه من بني إسرائيل، وذلك بعد ماجاء قوم فرعون بالآيات الخمس الطوفان وما ذكر الله في هذه الآية، فلم يؤمنوا ولم يرسلوا معه بني إسرائيل، فقال: ليذبح كل رجل منكم كبشا ثم ليخضب كفه في دمه ثم ليضرب به على بابه، فقالت القبط لبني إسرائيل: لِمَ تجعلون هذا الدم على أبوابكم؟ فقالوا إن الله يرسل عليكم عذابا فنسلم وتهلكون، فقالت القبط: فما يعرفكم الله إلا بهذه العلامات فقالوا: هكذا أمرنا به نبينا، فأصبحوا وقد طعن من قوم فرعون سبعون ألفا فأمسوا وهم لا يتدافنون، فقال فرعون عند ذلك: ادع لنا ربك بما عهد عندك لئن كشفت عنا الرجز ـ وهو الطاعون ـ لنؤمنن لك ولنرسلن معك بني إسرائيل فدعا ربه فكشفه عنهم فكان أوفاهم كلهم فرعون، فقال لموسى: اذهب ببني إسرائيل حيث شئت"(٣٠).

٢٩- **فتح الباري**، ١٠/ ١٨٣.

٣٠- **تفسير الطبري**، ٩/ ٤٠.

وقال الحافظ: "وهذا مرسل جيد الإسناد"[٣١] وقد ذكر الطبري بعده رواية أخرى مسندة إلى ابن عباس رضي الله عنه. وقد وقعت إشارة إليه في الإصحاح الثاني عشر من سفر "الخروج" لكن ليس فيه التصريح بالطاعون، والمقصود بالذكر هنا ما دلت عليه بعض الاكتشافات الحديثة من انطواء هذه الآيات والآثار من الإعجاز الغيبي، فتقول موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة على شبكة إنترنيت[٣٢]:

"لقد أخبر القرآن الكريم عن كوارث حلت بمصر في حقبة من تاريخ البشرية في زمن المملكة الوسطى في مصر وعن أسباب هذه الكوارث بشيء من التفصيل قبل أكثر من ١٤٠٠ سنة، فقد كانت الحضارة الفرعونية مندثرة ومدفونة تحت طبقات من الرمال الصحراوية في وادي الملوك بمصر عند مبعثه صلى الله عليه وسلم، ولم تسمع بها قريش ولا حتى أهل مصر أنفسهم، لم يكونوا يعرفون شيئاً عن تفاصيلها إلا بعض الأساطير والأخبار المغلوطة وبعض الإشارات الغامضة في التوراة والتي كان الكثير منها مليئاً بالأخطاء التاريخية، ولم تتمكن البشرية من اكتشاف أسرار الحضارة الفرعونية إلا في مطلع القرن الثامن عشر عند وصول الحملة الفرنسية إلى مصر بقيادة نابليون والذي اصطحب معه عالم الآثار الشهير شامبليون الذي اكتشف حجر رشيد والذي تم من خلاله فك رموز الكتابة الفرعونية .

"أما الكوارث التي حلت بمصر لم تكتشف إلا في عام ١٩٠٩م عندما عثر علماء الآثار على كتاب من ورق البردي دوّن عليه أحد رجال قصر فرعون النكبات التي حلت بمصر في عصر المملكة الوسطى ولقد تم الاحتفاظ بهذا المخطوط الهام في متحف "ليدن" في هولندا ولقد قام بترجمته الباحث والخبير في تاريخ مصر القديمة أ.هـ **كاردنير** (A. H. Gardiner)".

ثم ذكر الموقع بعض العبارات المترجمة إلى العربية، منها:

"الوباء في كل أنحاء الأرض، الدم في كل مكان".

"النهر هو كالدم".

٣١- **فتح الباري**، ١٠/ ١٨٣.

٣٢- موقع www.٥٥a.net.

"إن الارتباك والضجة المخيفة امتدت في كل الأرض لم يكن هناك خروج من القصر ولم يستطع أحد رؤية وجه رفيقه لمدة تسعة أيام لقد تدمرت البلدان بالمد المحتوم لقد عانت مصر العليا من الخراب .. الدم في كل مكان وكان ينتشر الطاعون في جميع أنحاء البلاد".

٢- **الطاعون وخز من الجن:**

لقد ذكر النبي صلى الله عليه وسلم في سبب الطاعون أنه من وخز الجن، فروي من حديث أبي موسى رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "فناء أمتي بالطعن والطاعون" فقيل: يارسول الله هذا الطعن قد عرفناه، فما الطاعون؟ قال: "وخز أعدائكم من الجن، وفي كل شهداء" أخرجه أحمد[٣٣] عن عبد الرحمن قال حدثنا سفيان عن زياد بن علاقة عن رجل عن أبي موسى، وذكر الحافظ أن لحديث أبي موسى ثلاث طرق، الأولى هذه المذكورة، وفيها الرجل الذي يروي عنه زياد بن علاقة مبهم،وعزاه الحافظ في **الفتح** إلى البزار والطبراني، وذكر أنهما سَمّيا المبهم "يزيد بن الحارث" وقال بعد بضعة أسطر:

"ورجاله رجال الصحيحين إلا المبهم، وأسامة بن شريك صحابي مشهور، والذي سمّاه وهو أبو بكر النهشلي من رجال مسلم فالحديث صحيح بهذا الاعتبار،وقد صححه ابن خزيمة والحاكم "[٣٤].

والطريق الثانية هي مارواه أحمد والطبراني عن أبي بكر بن أبي موسى عن أبي موسى بمعناه، قال الحافظ:

"ورجاله رجال الصحيح إلا أبا بلج ـ بفتح الموحدة وسكون اللام بعدها جيم ـ واسمه يحيى، وثقه ابن معين والنسائي وجماعة وضعفه جماعة بسبب التشيع، وذلك لا يقدح في قبول روايته عند الجمهور"[٣٥].

ثم قال:

"وللحديث طريق ثالثة أخرجها الطبراني من رواية عبد الله بن المختار عن كريب بن

٣٣- **مسند أحمد بن حنبل**، برقم: ١٩٥٤٦.

٣٤- **فتح الباري**، ١٠/ ١٨٢.

٣٥- نفس المرجع.

الحارث بن أبي موسى عن أبيه عن جده، ورجاله رجال الصحيح إلا كريبا وأباه، وكريب وثقه ابن حبان"(٣٦).

ولحديث أبي موسى شواهد، منها مارواه أبويعلى عن عبد الأعلى حدثنا معتمر بن سليمان قال سمعت ليثا يحدث عن صاحب له عن عطاء قال قالت عائشة ذكر الطاعون فذكرت أن النبي صلى الله عليه وسلم قال وخزة تصيب أمتي من أعدائهم من الجن غدة كغدة الإبل من أقام عليه كان مرابطا ومن أصيب به كان شهيداً ومن فر منه كالفار من الزحف(٣٧) قال الحافظ: "إسناده واه من أجل ليث وشيخه"(٣٨) والشاهد الثاني ماذكره الهيثمي(٣٩) من حديث ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فناء أمتي في الطعن والطاعون قلنا قد عرفنا الطعن فما الطاعون قال وخز أعدائكم من الجن وفي كل شهادة قال الهيثمي: "رواه الطبراني في **الصغير والأوسط** وفيه عبد الله بن عصمة النصيبي قال ابن عدي: له مناكير وقد وثّقه ابن حبان. "وذكر الحافظ أن حديث ابن عمر أضعف من حديث عائشة، وقال: "والعمدة في هذا الباب على حديث أبي موسى؛ فإنه يحكم له بالصحة لتعدد طرقه إليه"(٤٠).

والوخز هو الطعن الذي يكون غير نافذ، وتتضمن هذه المادة معنى القلة أيضاً، قال الفيروزآبادي: "الوخز ـ كا لوعد ـ الطعن بالرمح وغيره لا يكون نافذا والتبزيغ والقليل من كل شيء"(٤١)، وقال ابن منظور: "الوخز الشيء القليل من الخضرة في العذق، والشيب في الرأس وقد وخزه وخزا، وقيل: كل قليل... وقالوا:هذه أرض بني تميم وفيها وخز من بني عامر أي قليل"(٤٢).

وهذا المذكور في الحديث من سبب الطاعون مخالف لما كان عليه الأطباء من أن سببه هو فساد الهواء أو فساد المزاج بغلبة بعض الأخلاط أو انصباب الدم، فحاول بعض شارحي الحديث التوفيقَ بين ما قاله الأطباء وبين ماجاء في الحديث بأنه يمكن أن يكون فساد المزاج أو الهواء مسببا من طعنة الجن الباطنة، وبها نقله الحافظ عن الكلاباذي:

٣٦- نفس المرجع.

٣٧- **مسند أبي يعلى**، تحقيق: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق، ١٩٨٧م، رقم: ٤٦٦٤.

٣٨- ابن حجر العسقلاني، **المطالب العالية**، دار المعرفة، بيروت، ٩/ ٢١٧.

٣٩- الهيثمي، **مجمع الزوائد**، دار الريان للتراث، القاهرة وبيروت، ١٤٠٧هـ، ج ٢، ص ٣١٤.

٤٠- **فتح الباري**، ج١٠، ص ١٨٢.

٤١- الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، ج١، ص ٦٧٩.

٤٢- **لسان العرب**، ٥/ ٤٢٨.

"يحتمل أن يكون الطاعون على قسمين: قسم يحصل من غلبة بعض الأخلاط من دم أو صفراء محترقة أو غير ذلك من غير سبب يكون من الجن، وقسم يكون من وخز الجن؛ كما تقع الجراحات من القروح التي تخرج في البدن من غلبة بعض الأخلاط وإن لم يكن هناك طعن وتقع الجراحات أيضاً من طعن الإنس"(٤٣).

وذهب بعضهم إلى نقد ما قاله الأطباء نقدا علميا تجريبيا بدلا من الانبهار لما قالوه، ومن ذلك ما قاله الحافظ:

"ومما يؤيد أن الطاعون إنما يكون من طعن الجن وقوعه غالبا في أعدل الفصول وفي أصح البلاد هواء وأطيبها ماء، ولأنه لو كان بسبب فساد الهواء لدام في الأرض لأن الهواء يفسد تارة ويصح أخرى، وهذا يذهب أحياناً ويجيء أحياناً على غير قياس ولا تجربة، فربما جاء سنة على سنة وربما أبطأ سنين، وبأنه لو كان كذلك لعم الناس والحيوان، والموجود بالمشاهدة أنه يصيب الكثير ولا يصيب من هم بجانبهم مما هو في مثل مزاجهم، ولو كان كذلك لعم جميع البدن وهذا يختص بموضع من الجسد ولا يتجاوزه، ولأن فساد الهواء يقتضي تغير الأخلاط وكثرة الأسقام وهذا في الغالب يقتل بلا مرض؛ فدل على أنه من طعن الجن كما ثبت في الأحاديث الواردة في ذلك"(٤٤).

وحاصل هذه العبارة أن التجربة شاهدة بأنه لاعلاقة ـ في معظم الأحوال ـ للطاعون بفساد الهواء، وأنه لاينشأ من داخل الإنسان، بل يحدث بإصابة شيء خارج جزءاً معيناً من بدن الإنسان، وهذا الذي عُبّر عنه في الحديث بالوخز،ودلت التجارب والدراسات العلمية الحديثة أن ما نهجه الحافظ في ضوء الأحاديث النبوية كان صحيحا دون ما حاوله البعض من إخضاع الحديث للنظرية الطبية السائدة في ذلك الوقت، فقد سبق أن ذكرنا أن أعم أنواع الطاعون وجودا ـ وهو الطاعون الغددي ـ يصيب الإنسان من عضِّ البرغوث الحامل للبكتيريا، وما نقلناه آنفاً في معنى الوخز يصدق بدقة على هذا العضّ، بقي أن الحديث يدل على أنه من وخز الجن، والثابت بالتجربة أنه من وخز البرغوث، فأجاب عنه بعض العلماء المعاصرين أن المراد بالجن في الحديث هو البرغوث لأن الجن مشتق من الاجتنان وهو الاختفاء،

٤٣- **فتح الباري**، ١٠/ ١٨١.

٤٤- نفس المرجع.

أُطلق الجن على البرغوث لصغره وخفائه[٤٥]، لكن لاداعي إلى صرف الحديث عن ظاهره، فيمكن أن يكون الحامل للبراغيث لعض الإنسان ـ ولو في بعض الأحايين ـ بعض الشياطين من الجن، ويشهد لذلك ما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم في تعليل أمره بإطفاء النار عند النوم بأن الشيطان يحمل الفأرة على إحراق البيت، فروى ابن عباس أن فأرة جاءت، فأخذت تجر الفتيلة، فجاءت بها، فألقتها بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم على الخمرة التي كان قاعداً عليها، فأحرقت منها مثل موضع الدرهم؛ فقال: "إذا نمتم فأطفئوا سرجكم فإن الشيطان يدل مثل هذه على هذا فتحرقكم"[٤٦]. فكما أن الإحراق يمكن أن يكون بأمر طبيعي، ويمكن أن يكون بدلالة الشيطان للفأرة على هذا العمل كذلك عض البراغيث للإنسان يمكن أن يكون بأمر طبيعي كما يمكن أن يكون بحمل الشيطان إياها على ذلك.

فالحاصل أن ما يتعلق بسبب الطاعون أمران: أمر حسي وأمر معنوي، أما الحسي فقد ثبت بالتجارب العلمية الحديثة أنه يرجع إلى الوخز وهو ما بيّنه النبي صلى الله عليه وسلم قبل أن يصل إليه الطب بثلاثة عشرقرنا، والجانب الحسي هو الذي يعتني به الطب والعلوم التجريبية الأخرى، أما الجانب المعنوي فهو مما يخص به الوحي الإلهي، وقد بيّن النبي صلى الله عليه وسلم أنه يرجع إلى الجن، وليس فيه ما يخالف الأمرالثابت حسا ـ وهو عض البرغوث ـ فلا داعي لنفيه أو التأويل فيه، وخاصة إذا كان الجانب الذي يخص الأطباء قد ثبت فيه صحة ما جاء في الحديث وسبقُه إلى الحقيقة، فالجانب المعنوي أولى أن يعوّل فيه عليه.

٣- الطاعون لايزال موجودا:

لقد بيّن النبي صلى الله عليه وسلم بيانا واضحا أن عدم إصابة الطاعون إنسانا في وقت ما لايعني عدم وجوده أصلا بل إنه يكون موجودا و إن كان مختفيا عن عين الإنسان العادية، وأن ما يصيبه الناس اليوم منه هو امتداد لما كان يصيب الناس من قبلنا، فجاء فيما رواه البخاري[٤٧] عن سعد رضي الله عنه أنه عليه الصلاة والسلام قال: "رجز أو عذاب عُذِّب به بعض الأمم ثم بقي منه بقيّة فيذهب المرة ويأتي الأخرى" وحين ذكر النبي صلى الله عليه وسلم ذلك لم يكن هناك ـ حتى من الأطباء ـ أحد يعرف

٤٥- هذا ما نقله بعض مواقع إنترنت عن كتاب **العدوى بين الطب وحديث المصطفى**، لمحمد علي البار عضو الكلية الملكية للأطباء في لندن، لكني لم أظفر بهذا الكتاب.

٤٦- **سنن أبي داود** مع شرحه: **عون المعبود**، دار إحياء التراث العربي، ط ٢، ١٩٩٥م، كتاب الأدب، باب في إطفاء النار بالليل برقم: ٥٢٤٧.

٤٧- **صحيح البخاري**، كتاب الحيل، باب ما يكره من الاحتيال في الفرار من الطاعون، رقم: ٦٥٧٢.

أن للطاعون وجودا مستقلا، وأنه لايزال موجودا، حتى اكتشف اسكندر يرسن بكتيريا الطاعون، وكان ذلك فتح باب جديد للاكتشافات العلمية الأخرى، وقد أثبتت هذه الاكتشافات صحة ما سبق النبي الأمي صلى الله عليه وسلم إلى بيانه، يقول كرستوفر في مقاله المندرج في **دائرة معارف انكارتا**: "هناك حالات لإصابة الطاعون الإنسان في غرب وجنوب غرب الولايات المتحدة، إذا كان هناك اتصال بعض الحيوانات الموجود فيها البكتيريا، وذكر أنه كان هناك سبع حالات لمثل هذه الإصابة سنة ١٩٩٥م، ويقول موقع الجزيرة نت نقلا عن بعض المصادر العلمية: "ويقدر عدد المصابين بالطاعون حول العالم بين ١٠٠٠ و٣٠٠٠ شخص سنويا"[٤٨]. ويقول موقع بي بي سي: "ويصاب بالطاعون ما يقرب من ٢٥٠٠ شخص حول العالم، لكن إصابتهم تحدث بشكل طبيعي"[٤٩]. ويذكر الدكتور جون لارسن كبير أطباء المستشفي الرسمي في كوپن هاجن في حوار أجرت معه هيئة الإعجاز العلمي في القرآن و السنة ـ مكة المكرمة أنه عند دراسة عدة أمراض وبائية اكتشف جرموثة جديدة في لحم الخنزير وأنها من مجموعة جراثيم اليارسينيا، ويقول: هي موجودة في الطبيعة حولنا، ولكن لانعرف حتى الآن كيف تتم العدوى بها[٥٠]. ويذكر موقع بي بي سي أن العلماء البريطانيين قد نجحوا في تطوير لقاح للطاعون، ويقول الموقع مبينا أهمية هذا الاكتشاف:

> "وقال متحدث باسم معامل بورتون داون: "هذه مرحلة مهمة للغاية، وفيها حققنا خطوة ناجحة للتأكد من أمان اللقاح، والآن يمكننا أن ننتقل إلى تجربة اللقاح على نطاق أوسع". .... وقال إن العمل على صنع لقاح ضد الطاعون أصبح ذا أهمية كبيرة هذه الأيام، حيث قد تسعى منظمات إرهابية إلى استخدام وسائل غير تقليدية، مثل الأسلحة الكيماوية والبيولوجية. وحذر البروفيسور من أن أي إرهابي يحمل درجة علمية في علم الأحياء الدقيقة يستطيع أن يصنع سلاحا مستخدما بكتيريا الطاعون. وقال: إن الطاعون يعد أحد المخاوف البيولوجية التي قد يستخدمها الإرهاب ويجب الاحتراز له"[٥١].

فهذه الدراسات كلها توضح أن الطاعون يكون موجوداً في الدنيا حتى وفي حالات عدم فشو وبائه، وهذا

٤٨- موقع الجزيرة نت: ٥/ ١٠/ ٢٠٠٤م.

٤٩- www.bbcarabic.com١٩/٠٢/٢٠٠٠.

٥٠- www.nooran.org/o/٤/٤٠٤.htm

٥١- www.bbcarabic.com ١٩/٠٢/٢٠٠٠

الذي بيّنه النبي صلى الله عليه وسلم قبل أربعة عشر قرنا بقوله : "وقد بقيت منه بقية فيذهب المرة ويأتي الأخرى".

٤- الحجر الصحي بين العلم الحديث والحديث النبوي:

لقد نشر موقع الهيئة العالمية للإعجاز العلمي في القرآن والسنة حوارها مع الدكتور لارسن جون كبير أطباء المستشفى الرسمي في كوبن هاجن، وجاء في هذا الحوار(٥٢):

- هيئة الإعجاز: إذا كنت حاكما على مدينة وأصيبت تلك المدينة بمرض وبائي خطير أو ما يسمى بالطاعون فماذا تفعل يا دكتور؟
- الدكتور جون لارسن: سآتي بالجنود وأضرب الحصار على المدينة لمنع الخروج منها أو الدخول إليها.
- هيئة الإعجاز: أما أن تمنع الدخول فقد علمناه، ولكن لماذا تمنع الخروج؟
- أجاب الدكتور جون لارسن: لأن الدراسات في الفترة المتأخرة من العلم كشفت لنا أنه عندما يكون الطاعون منتشرا في مدينة من المدن أو منطقة من المناطق فإن عدد الذين يظهر عليهم أعراض المرض يتراوح نسبتهم ما بين (١٠ـ٣٠٪).
- هيئة الإعجاز: والباقون من سكان المدينة مابالهم؟
- دكتور لارسن: هؤلاء الباقون يحملون الجرثومة في أجسادهم لكن جهاز المناعة عندهم يتغلب على الجراثيم فتبقى في الجسم و لكنها لا تضره، فإذا بقي هذا الصحيح في البلدة التي فيها الطاعون فلا خوف عليه لأنه ملقح ولأن عنده المقاومة من جهاز المناعة تدفع عنه المرض، أما لو خرج من هذه المدينة أو البلد فإنه يخرج حاملا لهذه الجرثومة فينقل ذلك المرض إلى مدينة جديدة وقد ينشأ عن ذلك هلاك ملايين من البشر بسبب خروج هذا المصاب بالجرثومة من بين أهل المدينة المصابين بالطاعون.

ويطلق على مثل الإجراء الذي ذكره الدكتور لارسن مصطلح "الحجر الصحي" (quarantine) وهو يعني المنع القانوني من دخول بلد أو موضع للأشياء أو الأشخاص الذين يعتقد فيهم أنهم يحملون مرضا معديا، خاصة الطاعون، وكان أول ما طبق هذا القانون في البندقية في القرن الرابع العشر الميلادي بسبب انتشار التجارة البحرية حين لاحظوا أن السفن الراجعة من بعض المناطق تسبب فشو الطاعون،

٥٢- نفس المرجع.

فألزم القانون عزل هذه السفن عن الميناء و عن السفن الأخرى لمدة يعتقد فيها أن آثار المرض الموجودة في بعض الأشخاص أو الأشياء قد انتهت أو تضاءلت، وكانت هذه المدة في البداية ثلاثين يوما ثم جعلوها أربعين يوما، وبرَّروا ذلك بأن موسى و عيسى عليهما السلام قضيا هذه المدة في الخلوة(٥٣)، ومع مرور الزمن اتخذت الدول الأخرى مثل هذه الإجراءات، واتبعت الدول الأروبية الأنموذج البندقي إلى قرون. وكان فرض هذا القانون في البداية لمنع فشو الطاعون، لكن وُسّع فيما بعد ـ بسبب نمو التجارة مع الأمريكا ـ إلى الأمراض المعدية الأخرى مثل الكوليرا و الحمّى الصفراء(٥٤).

وفي القرن التاسع عشر أدى عدم رضا بعض الدول بقانون "قرنطين" أو "الحجر الصحي" إلى انعقاد مؤتمر عالمي حول الموضوع في باريس سنة ١٨٥١م دار فيه النقاش حول ضرورة مثل هذه القوانين أو عدم وجودها بين الدول المستفيدة منها وبين التي كانت تواجه خسائر تجارية بمثل هذه الإجراءات من جهة، ومن جهة أخرى بين ''contagionists'' أي القائلين بانتقال الأمراض من أشخاص إلى آخرين، وبين ''miasmatists'' أى القائلين بأن الأمراض تفشو بسبب فساد في الهواء، وهذا النقاش وإن لم ينتج إلغاء الحجر الصحي، لكن المؤتمر انتعي بوضع معايير له، ومعظم الدول لم تصدق رسميا على قرارات المؤتمر فيما بعد(٥٥).

وبعد مزيد معرفة الإنسان بأسباب وطرق انتشار الأمراض المتعدية، حدثت تعديلات في استعمال هذا القانون، فإنه توضَّحَ بالدراسات الحديثة أنه لا يجب أن ينتشر كل مرض باتصال شخص بآخر، بل له أسباب أخرى مع هذا السبب، ويقول مقال دائرة المعارف البريطانية: إنه من المهم في الطاعون عزل شخص مريض عن الآخرين، لكن هذا لايجدي في الطريق الرئيسي لإصابة هذا المرض، ويذكر أن الحجر الصحي في شكله المعدّل يفرض حتى الآن في بعض الحالات(٥٦) ولعل أحدث مثال لذلك ما وقع خلال الطاعون المتفشي في الهند في التسعينات من القرن الماضي.

على أية حال، فإن البشرية لم تتنبه بشكل واسع إلى ضرورة مثل هذا الحجر، لكن النبي الأمي الذي لاينطق عن الهوى نعي متبعيه عن الدخول ببلد قد فشا فيها الطاعون إذا كان خارجا عنه وعن الخروج منه إذا كان موجوداً فيه، فجاء في **صحيح البخاري**: "فمن سمع به بأرض فلا يقدمن عليه ومن

٥٣- *Encyclopedia Britannica,* article : "quarantine"

٥٤- نفس المرجع.

٥٥- نفس المرجع.

٥٦- نفس المرجع.

كان بأرض وقع بها فلا يخرج فراراً منه"[٥٧] وسنعرض لشرح هذا الحديث فيما بعد، والمهم هنا هو أن النبي صلى الله عليه وسلم نبّه عليه قبل قرون.

وذكرت بعض الدراسات الحديثة أن هناك أيضاً فترة حضانة وهي الفترة الزمنية التي تسبق ظهور الأمراض منذ دخول الميكروب إلى الجسم و في هذه الفترة يكون انقسام الميكروب وتكاثره على أشده و مع ذلك فلا يبدو على الشخص في فترة الحضانة هذه أنه يعاني من أي مرض .. ولكنه بعد فترة قد تطول أو تقصر ـ حسب نوع المرض والميكروب الذي يحمله ـ تظهر عليه أعراض المرض الكامنة في جسمه[٥٨]. واقرأ مع ذلك ما ذكره القرطبي ولاحظ ما أعطي الفقهاء المسلمون من ذكاء ووصول إلى الحقيقة:

> وقد قيل: إنما نهي عن الفرار منه لأن الكائن بالموضع الذي الوباء فيه لعله قد أخذ بحظ منه لاشتراك أهل ذلك الموضع في سبب ذلك المرض العام، فلا فائدة لفراره بل يضيف إلى ما أصابه من مبادئ الوباء مشقات السفر، فتتضاعف الآلام ويكثر الضرر، فيهلكون بكل طريق ويطرحون في كل فجوة ومضيق؛ ولذلك يقال: ما فر أحد من الوباء فسلم، حكاه ابن المدائني[٥٩].

٥- **الطاعون لم يدخل المدينة المنورة:**

من الإخبار بالمغيب الذي تبين ولايزال يتبين صدقها مع مرور الزمن ما روي عنه صلى الله عليه وسلم من حديث عدة من الصحابة أن الطاعون لايدخل المدينة المنورة[٦٠]، ومن ذلك ما رواه البخاري[٦١] وغيره عن عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا يدخل المدينة المسيح ولا الطاعون" وقد ثبت بالتجربة أنه لم يدخله فعلا، قال الحافظ:

> "قد جزم ابن قتيبة في **المعارف** وتبعه جمع جم من آخرهم الشيخ محيي الدين النووي في **الأذكار** بأن الطاعون لم يدخل المدينة أصلا ولا مكة أيضاً، لكن نقل جماعة أنه دخل مكة في الطاعون العام الذي كان في سنة تسع وأربعين وسبعمائة، بخلاف المدينة، فلم يذكر أحد قط أنه وقع بها الطاعون أصلا"[٦٢].

٥٧- **صحيح البخاري**، كتاب الحيل، باب ما يكره من الاحتيال في الفرار من الطاعون، برقم: ٦٥٧٣.

٥٨- www.heartdes.com

٥٩- القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، دار الشعب، القاهرة، ٣/ ٢٣٣.

٦٠- وسنعرض لطرق هذا الحديث فيما بعد.

٦١- **صحيح البخاري**، برقم: ٥٣٩٩.

٦٢- **فتح الباري**، ١٠/ ١٩٠.

وقال الزرقاني:

"وقد عدّوا عدم دخوله المدينة من خصائصها، وهو من لوازم دعائه صلى الله عليه وسلم لها بالصحة، فهي معجزة له، قال بعضهم: لأن الأطباء من أولهم إلى آخرهم عجزوا أن يدفعوا الطاعون عن بلد من البلاد بل عن قرية من القرى، وقد امتنع الطاعون عن المدينة بدعائه وخبره هذه المدد المتطاولة فهو خاص بها"(٦٣).

وعلل بعضهم ذلك بأن الطاعون من وخز أعداء المسلمين من الجن، و كفار الجن وشياطينهم ممنوعون من دخولها، ومن اتفق دخوله فيها لا يتمكن من طعن أحد منهم.

لكن هناك سؤالين لابد من التعرض لهما قبل الانتقال إلى موضوع آخر، الأول: هل يخص هذا الحكم زمنا دون زمن أم هو عام لجميع الأزمنة، والثاني: ما حكم مكة في هذا الصدد.

أما الأول فقد رُوي حديث عدم دخول الطاعون المدينة عن عدة من الصحابة، وجاء في معظمها ذكر عدم دخول الدجال مع الطاعون، وإليكم عرضا سريعا لمثل هذه الروايات:

١- حديث أبي هريرة رضي الله عنه رواه مالك(٦٤) عن نعيم بن عبد الله المجمر عن أبي هريرة أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "على أنقاب المدينة ملائكة لا يدخلها الطاعون ولا الدجال" وأخرجه البخاري ومسلم وأحمد وغيرهم عن طريق مالك(٦٥)، ولحديث أبي هريرة رضي الله عنه طريق أخرى أخرجها أحمد قال: حدثنا قتيبة حدثنا عبد العزيز عن سهيل عن أبيه عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "على أنقاب المدينة ملائكة لا يدخلها الطاعون ولا الدجال"(٦٦)، وله طريق ثالثة أخرجها أيضاً أحمد(٦٧) قال: حدثنا سريج قال ثنا فليح عن عمرو بن العلاء الثقفي عن أبيه عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "المدينة ومكة محفوفتان بالملائكة على كل نقب منها ملك لا يدخلها الدجال ولا الطاعون".

٢- حديث أنس رضي الله عنه قال البخاري: حدثني يحيى بن موسى حدثنا يزيد بن هارون أخبرنا

٦٣- **شرح الزرقاني على الموطأ**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١١هـ، ٤/ ٢٨٩.

٦٤- الإمام مالك، **الموطأ**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث، مصر، رقم : ١٥٨٢.

٦٥- **صحيح البخاري** برقم : ١٧٨١، ٥٣٩٩، **صحيح مسلم**، رقم : ١٣٧٩، **مسند الإمام أحمد بن حنبل** رقم : ٧٢٣٣.

٦٦- **مسند أحمد**، برقم : ٨٩٠٤.

٦٧- نفس المرجع، برقم: ١٠٢٧٠.

شعبة عن قتادة عن أنس بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "المدينة يأتيها الدجال فيجد الملائكة يحرسونها فلا يقربها الدجال"، قال: "ولا الطاعون إن شاء الله" أخرجه أيضاً الترمذي وأحمد وأبويعلى وابن حبان بأسانيدهم إلى يزيد بن هارون به(٦٨).

٣- حديث جابر رضي الله عنه قال الإمام أحمد: حدثنا حسن ثنا بن لهيعة أنا أبو الزبير قال وأخبرني جابر أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "مثل المدينة كالكير، وحرَّم إبراهيم مكة وأنا أحَرِّم المدينة، وهي كمكة حرام ما بين حرتيها وحماها كلها لا يقطع منها شجرة إلا أن يعلف رجل منها، ولا يقربها إن شاء الله الطاعون ولا الدجال، والملائكة يحرسونها على أنقابها وأبوابها"(٦٩).

٤- حديث أبي عسيب رضي الله عنه جاء في **مسند الحارث** "زوائد الهيثمي": حدثنا يزيد يعني بن هارون ثنا مسلم بن عبيد أبو نصيرة قال سمعت أبا عسيب مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أتاني جبريل بالحمى والطاعون فأمسكت الحمى المدينة وأرسلت الطاعون إلى الشام، والطاعون شهادة لأمتي ورحمة لهم ورجس على الكافرين"(٧٠).

٥- حديث سعد وأبي هريرة رضي الله عنهما قال أبويعلى: حدثنا زهير حدثنا عثمان بن عمر حدثنا أسامة بن زيد حدثنا أبو عبد الله القراظ أنه سمع سعد بن مالك وأبا هريرة يقولان: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "اللهم بارك لأهل المدينة في مدينتهم وبارك لهم في صاعهم وبارك لهم في مدهم، اللهم إن إبراهيم عبدك وخليلك وإني عبدك ورسولك وإن إبراهيم سألك لأهل مكة وإني أسألك لأهل المدينة مثل ما سألك إبراهيم لأهل مكة ومثله معه، إن المدينة مشبكة على كل نقب منها ملكان يحرسانها، لا يدخلها الطاعون ولا الدجال، من أرادها بسوء

٦٨- **صحيح البخاري**، برقم : ٦٧١٥، **سنن الترمذي**، برقم: ٢٢٤٢ باب ما جاء في صفة الدجال، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، برقم : ١٢٢٦٦، **مسند أبي يعلى**، برقم : ٣٠٥١، **صحيح ابن حبان**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٢، ١٩٩٣م، برقم : ٦٨٠٤.

٦٩- **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، برقم : ١٥٢٧٠.

٧٠- **مسند الحارث**، (زوائد الهيثمي)، تحقيق: حسين أحمد صالح، مركز خدمة السنة، المدينة المنورة، ط ١، ١٤١٣هـ، باب ما جاء في الطاعون، ١/ ٣٥٨.

أذابه الله كما يذوب الملح في الماء"[٧١]، وأخرجه أيضاً أحمد والحاكم، وقال الحاكم: "صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه" ووافقه عليه الذهبي[٧٢].

٦- حديث أسامة بن زيد قال البزار: حدثنا عمرو بن علي قال أخبرنا أبو داود قال أخبرنا إبراهيم ابن سعد عن الزهري قال حدثني عياض وكان ابن عم أسامة بن زيد وكان أسامة أنكحه ابنته عن أسامة بن زيد أن رجلا من بعض النواحي جاء، حتى إذا دنا من المدينة ظن أن بها الوجع ـ يعني الطاعون ـ قال قد عرفت أو عرف أن رسول الله قال: " إني لأرجو أن لا يطلع علينا المدينة" يعني الطاعون[٧٣]، وأخرجه عبد الرزاق عن معمر عن الزهري ـ مرسلا ـ أن رجلا مات في بعض الأرياف من الطاعون ففزع له الناس، فقال النبي صلى الله عليه وسلم حين بلغه ذلك: "فإني أرجو ألا تطلع إلينا بقاياها"[٧٤].

٧- أثر موقوف على عمر رضي الله عنه قال: "إن الله تعالى اختار لنبيّه المدينة وهي أقل الأرض طعاما وأملحه ماء إلا ما كان من هذا التمر فإنه لا يدخلها الدجال ولا الطاعون إن شاء الله تعالى". ذكره الحافظ في **المطا لب العالية**[٧٥] وعزاه إلى الحارث. وذكر محققه حبيب الرحمن الأعظمي أن البوصيري وثق رجاله، إلا أن أبا البختري لم يسمع من عمر فالإسناد منقطع.

وبعد النظر في هذه الأحاديث يمكن لنا أن نقسم المدينة المنورة من حيث منع الطاعون عنها إلى ثلاثة أزمنة: زمن النبي صلى الله عليه وسلم وزمن خروج الدجال، والثالث ما بينهما من الزمن. ولاشك أن الأحاديث: الأول والثاني والثالث والخامس والسابع كلها صريحة في عدم دخوله المدينة زمن الدجال، كما أن الرابع والسادس يكادان أن يكونا صريحين في عدم دخوله زمن النبي صلى الله عليه وسلم، بقي مابينهما من الزمن، فالأحاديث التي قرن فيها ذكر الدجال مع ذكر الطاعون تحتمل معنيين؛ الأول: أن هذا القران مبني على الاقتران الزمني لعدم الدخول، والثاني: أنه لاعلاقة لاقتران ذكرهما باقترانهما الزمني،

٧١- **مسند أبي يعلى**، رقم: ٨٠٤.

٧٢- **مسند أحمد**، رقم: ١٥٩٣، الحاكم، **المستدرك على الصحيحين**، مع **تلخيص الذهبي**، دارالفكر، بيروت، ١٩٧٨هـ، ٤/ ٥٤٢.

٧٣- **مسند البزار**، مؤسسة علوم القرآن، بيروت، ط ١، ١٤٠٩هـ، رقم: ٢٦١٦.

٧٤- **مصنف عبدالرزاق**، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط ٢، ١٤٠٣هـ، ١١/ ١٤٨ رقم: ٢٠١٦٠.

٧٥- **المطالب العالية**، ١/ ٣٧٠ رقم: ١٢٤٨.

والمعنى أن كلا منهما لايدخلها في زمنه المتعلق به، وإنما قُرن بينهما لمشابهتما في الانتشار والفشو، فالطاعون إذا فشا في منطقة فشا بسرعة وكذلك الدجال تنتشر فتنته في الدنيا بسرعة فائقة، لكن الله تعالى بقدرته وإجابة لدعائه صلى الله عليه وسلم يمنعهما من دخول المدينة المنورة، وهذا المعنى الثاني هو الأليق بسياق هذه الأحاديث، لأنها وردت في مناقب وفضائل المدينة المنورة ـ زادها الله شرفا وطيبا ـ ويؤيد هذا المعنى قوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الرابع من الأحاديث المذكورة: "أتاني جبريل بالحمى والطاعون فأمسكت الحمى المدينة وأرسلت الطاعون الى الشام" فا لذي يغلب على الظن هو أن عدم دخوله عام لكل زمن، نعم، لقد فسّر القرطبي في **المفهم** على ما نقله عنه الحافظ[٧٦] بأن المعنى لا يدخلها من الطاعون مثل الذي وقع في غيرها كطاعون عمواس والجارف. لكن الأمر الواقع أنه لم يثبت دخول المدينة المنورة مطلقا. والله أعلم.

والسؤال الثاني الذي تعرض له شرّاح الحديث هنا هو ما إذا كان مكة داخلة في هذا الحكم ، وأن الطاعون هل دخل مكة أم لا، فإذا نظرنا في الأحاديث الواردة في ذلك والمذكورة آنفا وجدنا أن عامة الأحاديث خالية عن ذكر مكة، وإنما اقتصر فيها على المدينة المنورة، لقد ذكرنا أن الأحاديث المرفوعة في هذا الصدد مروية عن سبعة من الصحابة، وهي خالية عن ذكر مكة إلا حديث أبي هريرة رضي الله عنه، ولحديث أبي هريرة ثلاث طرق،ولم يرد ذكر مكة إلا في واحدة منها، وهي ما رواه أحمد عن سريج قال ثنا فليح عن عمرو بن العلاء الثقفي عن أبيه عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "المدينة ومكة محفوفتان بالملائكة على كل نقب منها ملك لا يدخلها الدجال ولا الطاعون" وذكره الهيثمي[٧٧] عزوا إلى أحمد وقال: "رجاله ثقات" وعزاه الحافظ في **فتح الباري**[٧٨] إلى عمر بن شبة في كتاب مكة بطريق أحمد، غير أن فيه "شريح" بدل "سريج"، وقال الحافظ: "رجاله رجال الصحيح" ولعل الصحيح هو "سريج" لأن الحافظ ذكره في **تهذيب التهذيب** فيمن روى عن فليح بن سليمان. والذي يبدو أن عدم دخول الطاعون مكة غلط من بعض الرواة، لأن رواته وإن كانوا ثقاتا إلا أن فليح بن سليمان قال فيه الحافظ في **تقريب التهذيب**: "صدوق كثير الخطأ" وقال في ترجمة سريج بن النعمان: "ثقة يهم قليلا"، ومما يدل على وقوع الوهم في ذلك أن سياق حديث أحمد يبدأ بذكر مكة والمدينة" المدينة ومكة محفوفتان

٧٦- **فتح الباري**، ١٠/ ١٩٠.

٧٧- **مجمع الزوائد**، ج ٣، ص ٣٠٩.

٧٨- **فتح الباري**، ١٠/ ١٩١.

بالملائكة" ثم جاء فيه "لايدخلها الدجال ولا الطاعون" بضمير المفرد "ها" بدل "هما" وهكذا جاء في **مجمع الزوائد** عزوا إلى أحمد، فهذه الرواية غير صريحة في عدم دخوله مكة، نعم جاء في رواية عمر بن شبة ـ على ما ذكره الحافظ ـ "لايدخلهما" بضمير التثنية، فهذا الاختلاف مع ما مر من أن سريجا وفليحا يخطئان ويهمان في الحديث ومع مقارنة هذه الرواية مع الروايات الأخرى الواردة في الموضوع أنه قد وقع وهم من بعض الروة في هذه الرواية، فلا يثبت بها أن النبي صلى الله عليه وسلم قد أخبر بعدم دخوله مكة، والله أعلم.

لكن عدم ورود خبر واضح في ذلك لايقتضي أنه قد دخل مكة، بل يدل على سكوته صلى الله عليه وسلم في هذا الأمر، فما هو الواقع؟ نقل الحافظ والزرقاني[٧٩] عن ابن قتيبة الجزم بأنه لم يدخل مكة أيضاً، ثم ذكر الزرقاني أنه "معارض بما نقله غير واحد بأنه دخلها في سنة سبع وأربعين وسبعمائة" وقال الحافظ: "لكن نقل جماعة أنه دخل مكة في الطاعون العام الذي كان في سنة تسع وأربعين وسبعمائة بخلاف المدينة فلم يذكر أحد قط أنه وقع بها الطاعون أصلا"، وهنا ـ كما ترى ـ اختلاف فيما قاله الحافظ من وقوعه سنة تسع وأربعين وما قاله الزرقاني من وقوعه سنة سبع وأربعين، وأيضاً هل كان هذا المرض طاعونا حقا أم كان مرضا آخر شبيها به، لأن الناس إذ ذاك لم يكونوا على تشخيص الأمراض تشخيصا دقيقا، وإذا كان طاعونا فهل كان بشكل الوباء أم كانت هناك إصابات فردية، هذا كله ما زال في حيز الخفاء، لكن مما يقوي الاحتمال الثاني هو عدم اتفاقهم على تعيين العام الذي وقع فيه وعدم ذكر كثير من المؤرخين هذا الطاعون في أحداث هذه السنة[٨٠]، فالحاصل إما أن يقال إن الحديث الذي ورد فيه عدم دخوله مكة غير ثابت بل وقع فيه وهم من بعض الرواة أو يقال إنه لم يدخل مكة أصلا، أو دخل لكن ليس كوباء عام، بل بطريقة فردية، والمراد في الحديث ـ على تقدير ثبوته ـ من عدم دخوله مكة هو عدم دخوله وباء شاملا، قال الزرقاني: "وحينئذ فالذي نقل أنه دخل مكة في التاريخ المذكور ليس كما ظن أو يقال إنه لا يدخلهما من الطاعون مثل الذي يقع في غيرهما كالجارف وعمواس".

ومن الجدير بالذكر هنا أن مكة المكرمة والمدينة المنورة من المدن التي تستضيف عدداً كبيراً من الزوار كل عام من شتى أنحاء العالم بما فيها المناطق شديدة التأثر بالأوبئة، وفيها المناطق التي فشا فيها الطاعون مراراً وبشدة، وهذا كان يقتضي فشو الطاعون فيهما أكثر من غيرهما من المدن، لكن لم تزل هاتان المدينتان محفوظتين عن تفشي هذا المرض فيهما، فهذه ظاهرة جديرة بالتنبيه والدراسة.

٧٩- نفس المرجع،١٠/ ١٩٠، **شرح الزرقاني على الموطأ**، ٤/ ٢٨٩.

٨٠- مثلا لم يذكره ابن كثير في **البداية والنهاية** في حوادث السنتين المذكورتين.

أحكام الطاعون الثابتة بالحديث:

أهم ما ورد في الحديث النبوي صلى الله عليه وسلم من أحكام الطاعون هو النهي عن دخول البلدة التي فشا فيها لمن كان خارجا عنها والخروج عنها إذا كان موجوداً فيها قبل فشوه، لكن قبل تناول هذا الموضوع بشيء من التفصيل يجدر بنا أن نلقي نظرة عامة على غيره من الأحكام الواردة في الحديث، وهي كالآتي:

١- **عذاب على من قبلنا:**

لقد ذكرنا الأحاديث الدالة على أن الله تعالى جعل الطاعون رجزا وعذابا على بعض بني إسرائيل وعلى غيرهم من الأمم، لكن كونه عذابا يختص بالكفار أو العصاة ممن قبلنا، أما المؤمنون والصالحون منهم فقال فيهم النبي صلى الله عليه وسلم فيما رواه ابن حبان عن شرحبيل بن حسنة: "موت الصالحين قبلكم"(٨١) وكذا رواه ابن أبي شيبة(٨٢) عن معاذ رضي الله عنه، وكذا ذكره الهيثمي في **مجمع الزوائد**(٨٣) بلفظ: "قبض الصالحين قبلكم" وقال: "رواه أحمد وروى الطبراني في **الكبير** ورجال أحمد ثقات وسنده متصل". وكذا كونه عذابا لايختص بالأمم السابقة، فقد يكون عذابا في هذه الأمة أيضاً كما يدل عليه الأحاديث الواردة في أن الطاعون قد يفشو لظهور الفاحشة في قوم، فأخرج ابن ماجة والبيهقي بلفظ: "لم تظهر الفاحشة في قوم قط حتى يعلنوا بها إلا فشا فيهم الطاعون والأوجاع التي لم تكن مضت في أسلافهم" الحديث، ذكره الحافظ في **فتح الباري**(٨٤) وقال: "وفي إسناده خالد بن يزيد بن أبي مالك وكان من فقهاء الشام لكنه ضعيف عند أحمد وابن معين وغيرهما ووثقه أحمد بن صالح المصري وأبو زرعة الدمشقي وقال ابن حبان كان يخطئ كثيرا وله شاهد عن ابن عباس في **الموطأ** بلفظ: ولا فشا الزنا في قوم قط إلا كثر فيهم الموت، الحديث" ثم ذكر شواهد أخرى. وما مر من أن الطاعون ينشأ عن أسباب طبيعية من عن عض البراغيث وانتقال البكتيريا لايخالف كونه عذابا لأن العذاب لايشترط فيه أن يكون خارجا عن سنن الكون العادية والنواميس الطبيعية فإن الله تعالى قد يستعمل الظواهر الطبيعية العادية سبباً لعذاب بعض الناس، مثل الرياح والأمطار وما إلى ذلك.

٨١- **صحيح ابن حبان**، ج ٧، ص ٢١٥.

٨٢- **مصنف ابن أبي شيبة**، مكتبة الرشد، الرياض، ط ١، ١٤٠٩هـ، ج ٦، ص ١٦١.

٨٣- **مجمع الزوائد**، ٢/ ٣١١.

٨٤- **فتح الباري**، ١٠/ ١٩٣.

ثم إن هناك فرقا بين كون الطاعون عذابا على بعض الأمم الماضية وبين كونه عذابا على بعض أفراد هذه الأمة من وجهين : الأول أن ما كان ينزل على الأمم السابقة كان بعد إنذار من نبي من الأنبياء في واقعة متعينة، فكانت جهة العذاب فيه متيقنة، أما في هذه الأمة فلا يمكن فيها مثل هذا الإنذار بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم فإذا أصاب أفرادا منها فإنه يحتمل أن يكون عذابا ويحتمل أن يكون مجرد ابتلاء من الله تعالى لرفع الدرجات، والفرق الثاني أن كونه عقوبة على ظهور الفاحشة يحمل في طيّاته معنى الرحمة أيضاً، فإن ما عاناه من المشقة و الألم في ذلك يكون كفارة له بهذا القدر، ويخفف أو يعفي عنه بقدر ذلك في الآخرة. والله أعلم .

٢- رحمة للمؤمنين:

فقد روى البخاري[٨٥] عن عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "كان عذابا يبعثه الله على من يشاء فجعله الله رحمة للمؤمنين" وجاء في حديث أبي عسيب رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم: "فالطاعون شهادة لأمتي ورحمة لهم ورص على الكافر" ذكره الهيثمي في **المجمع**[٨٦] وقال: "رواه أحمد والطبراني في **الكبير** ورجال أحمد ثقات" وكونه رحمة لأهل الطاعة من المؤمنين واضح، فما حكم العصاة، خاصة الذين أصيبوا به بمعصيتهم مثل ارتكاب الفاحشة، والظاهر أن كونه رحمة شامل لهم أيضاً، وإن كانت هذه الرحمة أقل درجة، لأن مرتكب المعصية إذا أصيب بها في الدنيا بمصيبة فإنها تكون كفارة له، كما يدل عليه ما رواه ابن حبان[٨٧] عن عبد الله بن مغفل رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "إن الله جل وعلا إذا أراد بعبد خيراً عجل عقوبة ذنبه، وإذا أراد بعبد شراً أمسك عليه ذنبه حتى يوافي يوم القيامة كأنه عائر" وما رواه ابن ماجه[٨٨] عن علي قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من أصاب في الدنيا ذنبا فعوقب به فالله أعدل من أن يثني عقوبته على عبده ومن أذنب ذنبا في الدنيا فستره الله عليه فالله أكرم من أن يعود في شيء قد عفا عنه".

٣- الطاعون شهادة:

لقد جاء في غير واحد من الأحاديث أن الذي يموت بالطاعون ينال درجة الشهادة؛ منها

٨٥- **صحيح البخاري**، كتاب الطب، باب أجر الصابر على الطاعون.

٨٦- **مجمع الزوائد**، ٢/ ٣١٠.

٨٧- **صحيح ابن حبان**، ٧/ ١٧١ برقم : ١٩١١.

٨٨- **سنن ابن ماجه**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، برقم : ٢٤٠٤ باب أن الحد كفارة.

ما رواه الحاكم في **المستدرك**[٨٩] ـ وصححه على شرط مسلم ـ عن أبي موسى قال: سألنا عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: "إخوانكم أو قال أعداؤكم من الجن وهو لكم شهادة" ومنها حديث أبي عسيب عند أحمد: "فالطاعون شهادة للمؤمنين ورحمة لهم" ذكره الحافظ وسكت عليه[٩٠]، ومنها ما رواه النسائي[٩١] عن العرباض بن سارية أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "تختصم الشهداء والمتوفون على فراشهم إلى ربنا في الذين يتوفون من الطاعون فيقول الشهداء: إخواننا قتلوا كما قتلنا، ويقول المتوفون على فراشهم: إخواننا ماتوا على فراشهم كما متنا، فيقول ربنا: انظروا إلى جراحهم فإن أشبه جراحهم جراح المقتولين فإنهم منهم ومعهم، فإذا جراحهم قد أشبهت جراحهم".

ولاشك في كونه شهادة لأهل الطاعة من المؤمنين، أما العصاة منهم فقد تساءل الحافظ أنه جاء في الأحاديث أن الطاعون قد يقع عقوبة بسبب المعصية فكيف يكون شهادة، وأجاب عنه قائلا:

> "ويحتمل أن يقال: بل تحصل له درجة الشهادة لعموم الأخبار الواردة ولا سيما في الحديث الذي قبله عن أنس "الطاعون شهادة لكل مسلم"، ولا يلزم من حصول درجة الشهادة لمن اجترح السيئات مساواةُ المؤمن الكامل في المنزلة؛ لأن درجات الشهداء متفاوتة".

فالطاعون مثل السيف في كونه سببا للشهادة، فكما أن السيف محّاء للذنوب ماسوى الدين وحقوق العباد كذلك يمكن أن يكون الطاعون محّاء لها سوى حقوق العباد.

٤- دعوة نبيكم صلى الله عليه وسلم:

جاء في بعض الأحايث أن الطاعون دعوة من النبي صلى الله عليه وسلم لهذه الأمة، منها ما رواه أحمد[٩٢] عن شرحبيل بن حسنة: "أنه دعوة نبيكم ورحمة ربكم وموت الصالحين قبلكم" وروى نحوه عن معاذ رضي الله عنه[٩٣]، وقد يستشكل ذلك بأنه في الظاهر دعاء على الأمة لا دعاء له، وأجاب عنه أبو قلابة[٩٤] بعد ما روى حديث معاذ "هو شهادة ورحمة ودعوة نبيكم صلى الله عليه وسلم" قائلا:

٨٩- **مستدرك الحاكم**، ١/ ١١٤.

٩٠- **فتح الباري**، ١٠/ ١٩٢.

٩١- النسائي، **السنن الكبرى**، ٣/ ٢٥ برقم: ٤٣٧٢.

٩٢- **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، ج ٤، ص ١٩٦ برقم: ١٧٧٨٩.

٩٣- نفس المرجع، ج ٥، ص ٢٤٨ برقم : ٢٢١٨٩.

٩٤- نفس المرجع.

"فعرفت الشهادة وعرفت الرحمة، ولم أدر ما دعوة نبيكم حتى أنبئت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بينما هو ذات ليلة يصلي إذ قال في دعائه: "فحمى إذا أو طاعون، فحمى إذا أو طاعون" ـ ثلاث مرات ـ فلما أصبح قال له إنسان من أهله: يارسول الله صلى الله عليه وسلم لقد سمعتك الليلة تدعو بدعاء قال: "وسمعتَه؟" قال: نعم، قال: "إني سألت ربي عزّوجل أن لا يهلك أمتي بسنة فأعطانيها، وسألته أن لا يسلط عليهم عدواً من غيرهم فيستبيحهم فأعطانيها، وسألته أن لا يلبسهم شيعا ويذيق بعضهم بأس بعض فأبى علي أو قال فمنعنيها، فقلت حمى إذا أو طاعونا حمى إذا أو طاعونا حمى إذا أو طاعونا ثلاث مرات".

فكأن النبي صلى الله عليه وسلم دعا به ليكون وقاية عن عذاب أكبر منه، والله أعلم بالصواب.

٥- الصبر فيه يوجب أجر الشهادة:

روت عائشة رضي الله عنها أنها سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الطاعون فقال: "كان عذابا يبعثه الله على من يشاء فجعله الله رحمة للمؤمنين فليس من عبد يقع الطاعون فيمكث في بلده صابرا يعلم أنه لن يصيبه إلا ما كتبه الله له إلا كان له مثل أجر الشهيد"[٩٥] وهذا الحديث يقتضي أن من اتصف بالصفات المذكورة يحصل له أجر الشهيد، وإن لم يمت بالطاعون؛ فهذه الفضيلة غير ما مر في الرقم السابق.

حكم دخول بلد الطاعون والخروج منه:

من أهم الأحكام الواردة في الطاعون ما مر من قول النبي صلى الله عليه وسلم: "إذا سمعتم به بأرض فلا تقدموا عليه وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فراراً منه" فنعي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن دخول الأرض التي وقع بها الطاعون إذا كان الرجل خارجا عنها، وعن الخروج عن مثل هذه الأرض إذا كان موجوداً فيها وقت فشو الوباء، فما هي العلة في هذا النهي؟ وهل هو للتحريم أم للتنزيه؟ قبل الإجابة على هذا السؤال نرى لزاما أن نلقي نظرة وجيزة على حكم العدوى في الإسلام.

نظرة الإسلام إلى العدوى:

لقد وردت في العدوى أحاديث تبدو متعارضة، فمنها ما تدل على إثباتها ومنها ما يدل على نفيها، وإليكم عرضا لها قبل الحديث عن وجوه التوفيق أو الترجيح بينها.

٩٥- **صحيح البخاري**، كتاب الطب، باب أجر الصابر على الطاعون، برقم: ٥٤٠٢.

أولاً: ما ورد في نفي العدوى:

روى البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لا عدوى ولا صفر ولا هامة" فقال أعرابي: يارسول الله فما بال إبلي تكون في الرمل كأنها الظباء فيأتي البعير الأجرب فيدخل بينها فيجربها؟ فقال: "فمن أعدى الأول"[٩٦] وروى الترمذي عن ابن مسعود قال: قام فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: "لا يعدي شيء شيئاً" فقال أعرابي: يارسول الله البعير الجرب الحشفة بذنبه فتجرب الإبل كلها، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "فمن أجرب الأول؟ لا عدوى ولا صفر، خلق الله كل نفس وكتب حياتها ورزقها ومصائبها"[٩٧] وقد روى قوله صلى الله عليه وسلم: "لاعدوى" عدّة من الصحابة، منهم علي بن أبي طالب[٩٨] وابن عمر[٩٩] وأنس بن مالك[١٠٠] وجابر[١٠١] وعبد الله بن عباس[١٠٢] وعبد الله بن عمرو[١٠٣] وسعد بن أبي وقاص[١٠٤] والسائب بن يزيد[١٠٥] وأبو سعيد الخدري[١٠٦] وأبو أمامة[١٠٧] رضي الله عنهم.

ثانياً: ما ورد في إثبات العدوى:

١- ما رواه البخاري وغيره عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لا يوردن ممرض على مصح" وقال أبوسلمة بن عبدالرحمن أن أبا هريرة: كان يروي من قبل قوله عليه السلام: "لاعدوى" لكن "وأنكر أبو هريرة الحديث الأول قلنا: ألم تحدث أنه لا عدوى؟ فرطن

٩٦- نفس المرجع، كتاب الطب : باب لا صفر وهو داء يأخذ البطن، برقم: ٥٣٨٧.

٩٧- **سنن الترمذي**، كتاب الطب، باب ما جاء لا عدوى ولا هامة ولا صفر، برقم : ٢١٤٣.

٩٨- ابن جرير الطبري، **تهذيب الآثار**، مطبعة المدني، القاهرة، رقم الطبعة وتاريخها غير مذكورين، ج ٣، ص ٣.

٩٩- **صحيح البخاري**، كتاب الطب، باب الطيرة برقم : ٥٤٢١.

١٠٠- نفس المرجع، كتاب الطب، باب لاعدوى، برقم : ٥٤٤٠.

١٠١- **صحيح مسلم**، برقم : ٢٢٢٢ و**تفسير الطبري**، ج ١٥، ص ٥١.

١٠٢- **سنن ابن ماجه**، كتاب الطب، باب من كان يعجبه الفال ويكره الطيرة، برقم : ٣٥٣٩.

١٠٣- ابن كثير: **تفسير القرآن العظيم**، دار الفكر، بيروت، ١٤٠١هـ، (رقم الطبعة غير مذكور)، ج ٤، ص ٤١٢ وعزاه ابن كثير إلى أحمد وقال: تفرد به أحمد.

١٠٤- **صحيح ابن حبان**، ج ١٣، ص ٤٩٧ برقم: ٦١٢٧.

١٠٥- **تهذيب الآثار**، ج ٣، ص ١١.

١٠٦- نفس المرجع، ج ٣، ص ٢٤.

١٠٧- الطبراني، **المعجم الكبير**، ج ٨، ص ١٨٤.

بالحبشية، قال أبو سلمة: فما رأيته نسي حديثا غيره[١٠٨]" وفي رواية لمسلم: "قال أبو سلمة كان أبو هريرة يحدثهما كلتيهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم صمت أبو هريرة بعد ذلك عن قوله: لا عدوى وأقام على أن لا يورد ممرض على مصح قال: فقال الحارث بن أبي ذباب وهو ابن عم أبي هريرة: قد كنت أسمعك يا أبا هريرة تحدثنا مع هذا الحديث حديثا آخر قد سكتَّ عنه كنت تقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا عدوى، فأبى أبو هريرة أن يعرف ذلك، وقال لا يورد ممرض على مصح فما رآه الحارث في ذلك حتى غضب أبو هريرة فرطن بالحبشية فقال للحارث أتدري ماذا قلت قال لا قال أبو هريرة قلت أبيت قال أبو سلمة ولعمري لقد كان أبو هريرة يحدثنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا عدوى فلا أدري أنسى أبو هريرة أو نسخ أحد القولين الآخر[١٠٩]" قال الحافظ في شرح هذا الحديث:

"والممرض بضم أوله وسكون ثانيه وكسر الراء بعدها ضاد معجمة هو الذي له إبل مرضى، والمصح بضم الميم وكسر الصاد المهملة بعدها مهملة من له إبل صحاح، نعي صاحب الإبل المريضة أن يوردها على الإبل الصحيحة"[١١٠].

٢- ما رواه أبوداود عن فروة بن مسيك قال: قلت: يا رسول الله أرض عندنا يقال لها أرض أبين هي أرض ريفنا وميرتنا وإنها وبئة أو قال وباؤها شديد، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "دعها عنك فإن من القرف التلف"[١١١] والقرف مداناة الوباء والمرض[١١٢]، فمعناه أن مداناة المرض يؤدي إلى التلف أي الهلاك.

٣- مارواه البخاري وغيره عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "وفر من المجذوم كما تفر من الأسد"[١١٣].

٤- ما رواه مسلم عن عمرو بن الشريد عن أبيه رضي الله عنه قال كان في وفد ثقيف رجل مجذوم، فأرسل إليه النبي صلى الله عليه وسلم أنا قد بايعناك فارجع[١١٤].

١٠٨- **صحيح البخاري**، كتاب الطب، باب لاهامة، برقم: ٥٤٣٧.

١٠٩- **صحيح مسلم**، برقم: ٢٢٢١.

١١٠- **فتح الباري**، ج ١٠، ص ٢٤٢.

١١١- **سنن أبي داود**، كتاب الطب، باب في الطيرة، برقم: ٣٩٢٣.

١١٢- البيهقي، **السنن الكبرى**، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، ١٤١٤هـ، ٩/ ٣٤٧.

١١٣- **صحيح البخاري**، كتاب الطب، باب الجذام، برقم: ٥٣٨٠.

١١٤- **صحيح مسلم**، برقم: ٢٢٣١.

٥- ما رواه ابن أبي شيبة قال: حدثنا وكيع عن عبد الله بن سعيد عن محمد بن عبد الله بن عمرو بن عثمان عن أمه فاطمة بنت حسين عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا تديموا النظر إلى المجذومين"(١١٥) قال الحافظ: "وقد أخرجه ابن ماجه وسنده ضعيف"(١١٦) وأخرجه ابن جرير الطبري وفي بعض طرقه: "ومن كلمه منكم فليكلمه وبينه وبينه قيد رمح"(١١٧).

٦- ما رواه عبد الرزاق عن معمر عن أبي الزناد أن عمر بن الخطاب قال لمعيقيب الدوسي أدنه فلو كان غيرك ما قعد مني إلا كقيد الرمح وكان أجذم(١١٨)، قال الحافظ: "أخرجه الطبري من طريق معمر عن الزهري أن عمر قال لمعيقيب أجلس مني قيد رمح ومن طريق خارجة بن زيد كان عمر يقول نحوه وهما أثران منقطعان"(١١٩)، قلت: وبإضافة رواية أبي الزناد إليهما تكون هناك ثلاثة آثار.

٧- حديث عبد الله بن أبي أوفى رفعه "كلم المجذوم وبينك وبينه قيد رمحين" قال الحافظ: "أخرجه أبو نُعيم في الطب بسند واه"(١٢٠).

٨- ما ورد في نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن دخول البلد الذي فشا فيه الطاعون.

٩- ما رواه الطحاوي(١٢١) أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كتب إلى أبي عبيدة بن الجراح رضي الله عنه زمن الطاعون "إذا أتاك كتابي هذا فإني أعزم عليك إن أتاك مصبحا لا تُمسِ حتى تركب وإن أتاك ممسيا لا تصبح حتى تركب إليّ؛ فقد عرضت لي إليك حاجة لاغنائي عنك فيها" (وكان غرض عمر من ذلك أن لايصيبه الطاعون) فلما قرأ أبو عبيدة الكتاب قال: إن أمير المؤمنين أراد أن يستبقي من ليس بباق، فكتب إليه أبو عبيدة: "إني في جند من المسلمين إني

١١٥- ابن أبي شيبة، **المصنّف**، ج ٥، ص ٣١١.

١١٦- **فتح الباري**، ج ١٠، ص ١٥٩.

١١٧- ابن جرير الطبري، **تهذيب الآثار**، ج ٣، ص ١٩.

١١٨- عبد الرزاق، **المصنَّف**، ج ١١، ص ٢٠٥.

١١٩- **فتح الباري**، ج ١٠، ص ١٥٩.

١٢٠- نفس المرجع.

١٢١- الطحاوي، **شرح معاني الآثار**، عالم الكتب، ط ١، ١٤١٤هـ، كتاب الكراهة، باب الرجل يكون به الداء هل يجتنب أم لا، برقم: ٧٠٣٩.

فررت من المناة والسير لن أرغب بنفسي عنهم وقد عرفنا حاجة أمير المؤمنين فحللني من عزمتك" فلما جاء عمر الكتاب بكى، فقيل له: توفي أبو عبيدة؟ قال: لا، فهذا يدل على أن عمر كان يرى أنه لو أقام أبو عبيدة في بلد الطاعون أصا به من ذلك.

ثالثا: وجه التوفيق بين هذه الأحاديث المختلفة:

لقد ذهب العلماء في رفع التعارض بين هذه الأحاديث مذاهب مختلفة، فمنهم من ذهب إلى ترجيح الروايات المثبتة للعدوى، ومنهم من ذهب في الترجيح إلى عكسِ ذلك، لكن معظمهم سلكوا في هذا مسلك الجمع و التوفيق، ولهم في ذلك أقوال، وأشهرها قولان: الأول أن الأصل هو نفي العدوى، أما الأحاديث التي أمر فيها بالبعد عن المريض أو نهي عن القرب منه فهي محمولة على حسم المادة و سد الذريعة، فإن من الممكن أن يصيبه المرض بعد الدنو من المريض أصالة، لا على سبيل العدوى فيقع بذلك في اعتقاد وجود العدوى، وقد نفاه الشرع، فنهي عن الدنو من المريض صيانة لاعتقاده، قال الحافظ: "وإلى هذا القول ذهب أبو عبيد وتبعه جماعة"(١٢٢) والقول الثاني أن هناك بابين يختلف أحدهما عن الآخر: الأول باب الطب، والثاني باب العدوى، الأول يتعلق بالأسباب الطبيعية، وهي لا تنافي قدر الله وقدرته، بل هي داخلة تحته، والثاني لاعلاقة له بالأسباب الطبيعية ولا العلم الطبيعي، وإنما ينتمي إلى التوهمات والخرافات، وأهل الجاهلية من العرب وغيرها من الأمم لم يكن عندهم كثير من علم الطب ولم يكونوا يعرفون كثيراً من أسباب الأمراض، فكانوا ينسبونها إلى بعض آلهتهم أو إلى بعض الأفعال مثل القرب من المريض، وكانوا يرون أن هذه الأمراض معدية بطبعها، لا بمشيئة الله وإذنه، فكان القول بالعدوى محتويا على الشرك أو القول في الشيء بدون علم. فالأحاديث التي نفت تعدية الأمراض إنما نفت هذا النوع منها، والأحاديث المثبتة لانتقال المرض من بعض إلى آخر أو من مكان أو من بيئة إلى إنسان إنما تثبت ما كان من هذا الانتقال من باب الطب. وممن ذهب إلى هذا القول ابن قتيبة، وذكر أن الأمراض قد تنتقل بواسطة المؤاكلة والمجالسة واحتكاك جسد بآخر وبشم الرائحة "التعدية بواسطة جهاز التنفس" وبالماء الذي يسيل من المرض، وقد ينزع المرض من الأبوين أو أحدهما إلى الولد، وهذا كله يذكره الأطباء، قال ابن قتيبة: "والأطباء أبعد الناس من الإيمان بيمن أو شؤم"(١٢٣) إذن فلا علاقة بانتقال المرض طبيا بالعدوى الخرافية، وذكر أن انتقال المرض بالطريقة المذكورة معلوم بالمشاهدة، فلايليق حمل الحديث على نفيه، قال:

١٢٢- **فتح الباري**، ج ١٠، ص ١٦١.

١٢٣- عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، **تأويل مختلف الحديث**، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٢م، ج ١، ص ١٠٣.

"وقد ذهب قوم إلى أنه أراد بذلك ـ أي قوله عليه الصلاة والسلام: "لا يوردن ذو عاهة على مصح" ـ أن لا يظن أن الذي نال إبله من ذوات العاهة فيأثم قال: وليس لهذا عندي وجه لأنا نجد الذي أخبرتك به عيانا"(١٢٤) وذكر الحافظ أن الشافعي رحمه الله تعالى أشار إلى شيء من هذا فقال:

" قال البيهقي بعد أن أورد قول الشافعي ما نصه : الجذام والبرص يزعم أهل العلم بالطب والتجارب أنه يعدي الزوج كثيراً وهو داء مانع للجماع لا تكاد نفس أحد تطيب بمجامعة من هو به ولا نفس امرأة أن يجامعها من هو به، وأما الولد فبيَّن أنه إذا كان مَن ولدُه أجذم أو أبرص أنه قلما يسلم وإن سلم أدرك نسله(١٢٥).

فعلى هذا ليس المراد بنفي العدوى نفيها على الإطلاق بل المراد نفي العدوى التي كان أهل الجاهلية يعتقدونه، قال البيهقي في ترجمة باب: "باب لا عدوى على الوجه الذي كانوا في الجاهلية يعتقدونه من إضافة الفعل إلى غير الله تعالى"(١٢٦) ثم قال في الباب الذي بعده: "باب لا يورد ممرض على مصح فقد يجعل الله تعالى بمشيئته مخالطته إياه سببا لمرضه" وقال بعد إخراج قوله عليه السلام: "فإن من القرف التلف": قال أبو سليمان: "وهذا من باب الطب لأن فساد الأهواء من أضرّ الأشياء وأسرعها إلى إسقام البدن عند الأطباء قال الشيخ رحمه الله تعالى: وهذا نظير قوله صلى الله عليه وسلم إذا سمعتم به في أرض فلا تقدموا عليه وكل ذلك بمشيئة الله وإذنه ولا حول ولا قوة إلا بالله"(١٢٧).

وذكر الحافظ أن هذا القول مشى عليه أكثر الشافعية و إليه ذهب ابن الصلاح(١٢٨) واختاره الزين العراقي في ألفيته(١٢٩) وقال التوربشتي على ما نقله عنه الشيخ محمد زكريا الكاندهلوي: "التأويل الثاني أولى لأن الأول يفضي إلى تعطيل الأسباب والأصولِ الطبيعية، ولم يرد الشرع بتعطيلها بل بإثباتها"(١٣٠) وقال المواق ـ من فقهاء المالكية ـ:

"نفي بحديث لا عدوى زعم الجاهليّة أن العاهة تُعدى بطبعها لا بفعل الله، وأرشد

١٢٤- نفس المرجع.

١٢٥- **فتح الباري**، ج ١٠، ص ١٦١.

١٢٦- البيهقي، **السنن الكبرى**، ج ٧، ص ٢١٦.

١٢٧- نفس المرجع، ج ٩، ص ٣٤٧.

١٢٨- **فتح الباري**، ج ١٠، ص ١٦١.

١٢٩- محمد زكريا الكاندهلوي، **أوجز المسالك إلى موطأ مالك**، المكتبة الإمدادية، مكة المكرمة، ط ٣، ج ١٤، ص ٤٠٦.

١٣٠- **أوجز المسالك**، ج ١٤، ص ٤٠٧.

بحديث لا يورد ممرض على مصح إلى الاحتراز مما يحصل عنده الضرر بفعل الله وإرادته، وهذا هو الصواب الذي عليه جمهور العلماء ويتعين المصير إليه"(١٣١).

وقال أيضاً مبيّنا معنى حديث: "لاعدوى": "معناه إبطال ما كانوا يعتقدون من أن المريض يعدي الصحيح ولم ينف وجود مرض الصحيح عند حلول المريض عليه غالبا بقدر الله"(١٣٢).

وقال ابن مفلح في الصغير الذي غصبه أحد: "قلت ويحتمل أنه إن خرج به إلى أرض بها الطاعون أو وبيئة وجبت الدية وإلا فلا ولم أره"(١٣٣).

وإلى هذا التفسير في نفي العدوى ذهب الشيخ ولي الله الدهلوي(١٣٤) وقد بينه الشيخ رشيد أحمد الگنگوهي بشيء من التفصيل(١٣٥).

ويتضح بما ذكرناه من الأقوال أن إثبات انتقال بعض الأمراض من بعض إلى آخر من الناحية الطبية وحمل نفي العدوى على ما كان اعتقاده من غير السبب الطبيعي ليس غريبا على الفكر الإسلامي، وليس هذا الرأي نتيجة الانبهار بالعلم الحديث و الاكتشافات الحديثة، بل ذهب إليه عدد غير قليل من العلماء.

ويقوي هذا الرأي ما مر من موقف عمر رضي الله عنه زمن فشو الطاعون في الشام؛ فإنه كان سمع أولا بوقوع الطاعون في الشام فلم يخرج إلا بعد أن بلغه أنه قد ارتفع، لكنه لما كان قريبا من الشام بلغه أن الوباء على أشده فشاور في ذلك أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم(١٣٦)، ويدل على ذلك أيضاً ما جاء في قصة عمر أن الذين أشاروا عليه من الصحابة بالرجوع قالوا: "معك بقية الناس وأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا نرى أن تقدمهم على هذا الوباء"(١٣٧) ولما هم عمر بالرجوع قال: أبو عبيدة بن الجراح: "أفراراً من قدر الله؟ "فقال عمر: "لو غيرك قالها يا أبا عبيدة، نعم،

١٣١- محمد بن يوسف العبدري المواق، **التاج والإكليل لمختصر خليل**، دار الفكر، بيروت، ط ٢، ١٣٩٨هـ، ج ٤، ص ٤٣١.

١٣٢- نفس المرجع.

١٣٣- أبو عبد الله محمد بن مفلح، **الفروع**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٨هـ، ج ٦، ص ٥.

١٣٤- يراجع: ولي الله المحدث الدهلوي، **حجة الله البالغة**، المكتبة السلفية، لاهور، تاريخ الطبعة ورقمها غير مذكورين، ج ٢، ص ١٩٤.

١٣٥- يراجع: رشيد أحمد الگنگوهي، **الكوكب الدري على جامع الترمذي**، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي، ١٤٠٧هـ، ج ٢، ص ١٧٧.

١٣٦- يراجع: **فتح الباري**، ج ١٠، ص ١٨٤.

١٣٧- **صحيح البخاري**، كتاب الطب، باب ما يذكر في الطاعون، برقم: ٥٣٩٧.

نفر من قدر الله إلى قدر الله، أرأيت لو كان لك إبل، هبطت واديا له عدوتان إحداهما خصبة والأخرى جدبة أليس إن رعيت الخصبة رعيتها بقدر الله وإن رعيت الجدبة رعيتها بقدر الله"(١٣٨) فهذا كله يدل على أن رجوع عمر من الشام لم يكن للحفاظ على العقيدة وحسم مادة اعتقاد العدوى كما فسّر به أصحاب القول الأول أحاديث النهي عن دخول بلد الطاعون والدنو من المريض، وإنما كان رجوعه للصيانة عن الطاعون اختياراً للسبب الظاهر، وكان يرى أنه ليس في اعتقاد إصابة المرض بدخول بلد الوباء ما ينافي العقيدة الإسلامية أو أصلا من أصول الإسلام . من هنا قال الحافظ: "فالحاصل أن عمر أراد بالرجوع ترك الإلقاء إلى التهلكة فهو كمن أراد الدخول إلى دار فرأى بها مثلا حريقا تعذر طفؤه فعدل عن دخولها لئلا يصيبه، فعدل عمر لذلك"(١٣٩).

ويدل على ذلك أيضاً ما رواه جابر بن عبد الله الأنصاري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "الفار من الطاعون كالفار من الزحف، والصابر فيه له أجر شهيد" أخرجه أحمد(١٤٠) قال المنذري: "رواه أحمد والبزار والطبراني وإسناد أحمد حسن"(١٤١) وقال الهيثمي: "ورجال أحمد ثقات"(١٤٢) وروي هذا المعنى عن عائشة رضي الله عنها أيضاً(١٤٣)، فتشبيه الفار من الطاعون بالفار من الزحف والصابر فيه بالصابر في الزحف يدل على أن البقاء في مكان الوباء يزيد من إمكان الإصابة بالمرض في الظاهر كما أن البقاء في الزحف يمكن أن يكون سببا ظاهراً للموت، ـ وإن كان الكل بقدر الله ـ وإلا لم يكن في الثبات و الصبر أجر.

هل كان عمر ندم على رجوعه من الشام؟:

قبل التحول إلى نقطة بحث أخرى يجدر بنا إلقاء الضوء على سؤال آخر وهو ما إذا كان سيدنا عمر قد ندم على رجوعه من الشام زمن الطاعون، كما ذكره ابن عبد البر وغيره(١٤٤) لكن حقيقة ندمه هذا

١٣٨- نفس المرجع.

١٣٩- **فتح الباري**، ج ١٠، ص ١٨٦.

١٤٠- **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، ج ٣، ص ٣٦٠ برقم: ١٤٩١٨.

١٤١- عبد العظيم بن عبد القوي المنذري، **الترغيب والترهيب**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٧هـ، ج ٢، ص ٢٢٢.

١٤٢- **مجمع الزوائد**، ج ٢، ص ٣١٥.

١٤٣- يراجع: **الترغيب والترهيب**، ج ٢، ص ٢٢٢.

١٤٤- ابن عبد البر، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، وزارة عموم الأوقاف، المغرب، ١٣٨٧هـ، ج٦، ص ٢١٢، **فتح الباري**، ج ١٠، ص ١٨٧.

يظهر بما رواه أحمد عن أبي اليمان الحكم بن نافع عن أبي بكر بن عبد الله عن راشد بن سعد عن حمزة بن عبد كلال في قصة رجوع عمر عن الشام، وفيه: "فانصرف راجعا إلى المدينة فعرس من ليلته تلك وأنا أقرب القوم منه، فلما انبعث انبعثت معه في أثره فسمعته يقول: رَدوني عن الشام بعد أن شارفت عليه لأن الطاعون فيه، ألا وما منصرفي عنه مؤخر في أجلي وما كان قدوميه معجلي عن أجلي، ألا ولو قد قدمت المدينة ففرغت من حاجات لا بد لي منها فيها لقد سرت حتى أدخل الشام ثم أنزل حمص؛ فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "ليبعثن الله منها يوم القيامة سبعين ألفا لا حساب ولا عذاب عليهم، مبعثهم فيما بين الزيتون وحائطها في البرث الأحمر(١٤٥) منها"(١٤٦) وذكره الهيثمي عزوا إلى أحمد وقال: "فيه أبو بكر بن عبد الله بن أبي مريم وهو ضعيف"(١٤٧) وأخرجه الحاكم في **المستدرك** بإسناد تابع فيه محمد بن الوليد الزبيدي أبا بكر بن عبد الله وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، لكن رده الذهبي قائلا: "بل منكر، وإسحاق هو ابن زريق كذبه محمد بن عوق الطائي، قال أبو داود: ليس بشيء، قال النسائي: ليس بثقة"(١٤٨) فدل على أن الرواية في ندم عمر ضعيفة، وهي متناقضة مع ما جاء في **صحيح البخاري** وغيره أن عبد الرحمن بن عوف كان غائبا حين شاور عمر رضي الله عنه فلما جاء أخبره بقول النبي صلى الله عليه وسلم: "إذا سمعتم به بأرض فلا تقدموا عليه وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فراراً منه" وفيه: فحمد الله عمر ثم انصرف. فهذا يدل على أن عمر رضي الله عنه كان قد فرح بموافقة قول النبي صلى الله عليه وسلم إياه، فكيف يمكن أن يندم على ما وافق النص.

ولو سُلمت صحة ما نُسب إلى عمر لكان محمولا على أنه لم يكن رجوعا منه عما ذهب إليه بعد المشاورة، وإنما كان أسفا على ما فاته من ذلك الفضل الموعود على الشهادة بالطاعون، وتمنيا لحصوله، أو كان أسفا على فوت ما كان سيحصل له من البركة لو زار الشام خاصة المواضع التي ذكر فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه سيبعث منها يوم القيامة من لاحساب عليهم ولاعذاب، فكأن عمر تمنى لو كان بلغ ذلك الموضع أو حصل له الموت هناك، وهذا كما طلب أبو هريرة رضي الله عنه عن بعض أهل البصرة

١٤٥- البرث: الأرض اللينة وجمعها براث يريد بها أرضا قريبة من حمص قتل بها جماعة من الشهداء والصالحين، أبو السعادات المبارك بن محمد ابن الأثير، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، المكتبة العلمية، بيروت، ١٣٩٩هـ، ج١، ص ١١٢.

١٤٦- **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، برقم: ١٢٠.

١٤٧- **مجمع الزوائد**، ج ١٠، ص ٦١.

١٤٨- **مستدرك الحاكم مع تلخيص الذهبي**، ج ٣، ص ٨٩.

أن يصلى له في مسجد العشار ركعتين أو أربعا لأنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "إن الله يبعث من مسجد العشار يوم القيامة شهداء لا يقوم مع شهداء بدر غيرهم"(١٤٩). وأما ما رواه الطحاوي عن عمر رضي الله عنه أنه قال: "اللهم إن الناس يخلون ثلاث خصال وأنا أبرأ إليك منهن، زعموا أني فررت من الطاعون وأنا أبرأ إليك من ذلك ..."(١٥٠) فا لفرار من الطاعون أمر والرجوع من الطريق أمر آخر، لأن الفرار مناف لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إذا سمعتم به بأرض فلا تقدموا عليه وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فراراً منه" وأما رجوع عمر من الطريق فكان موافقا للجزء الأول من نفس الحديث.

هذا، وقد ذكر الحافظ في ندمه على الرجوع توجيها آخر، ونصه(١٥١): "ويحتمل وهو أقوى أن يكون سبب ندمه أنه خرج لأمر مهم من أمور المسلمين فلما وصل إلى قرب البلد المقصود رجع مع أنه كان يمكنه أن يقيم بالقرب من البلد المقصود إلى أن يرتفع الطاعون فيدخل إليها ويقضي حاجة المسلمين، ويؤيد ذلك أن الطاعون ارتفع عنها عن قرب، فلعله كان بلغه ذلك فندم على رجوعه إلى المدينة لا على مطلق رجوعه فرأى أنه لو انتظر لكان أولى لما في رجوعه على العسكر الذي كان صحبته من المشقة، والخبر لم يرد بالأمر بالرجوع وإنما ورد بالنهي عن القدوم والله أعلم".

الحكمة في النهي عن دخول بلد الطاعون:

لقد ذهب العلماء في بيان الحكمة في قول النبي صلى الله عليه وسلم: "إذا سمعتم به بأرض فلا تقدموا عليه" مذاهب مختلفة منها:

١- إنما نهي عنه سداً للذريعة لئلا يعتقد من يدخل إلى الأرض التي وقع بها أن لو دخلها وطُعن العدوى المنهي عنها، ومن هنا قالوا: يجوز الإقدام عليه لمن قوي توكله وصح يقينه، ويَردُ على هذا القول أن رجوع عمر رضي الله عنه لم يكن من هذا القبيل ـ كما مرّ ـ ومع هذا لما أخبره عبد الرحمن ابن عوف بهذا الحديث اعتبره موافقا لما قضى به من الرجوع، وفرح به وحمد الله عليه.

٢- نهي عن ذلك لما يخاف من السخط عند نزول البلاء به، وذهاب الصبر على ما ينزل من القضاء(١٥٢).

١٤٩- **سنن أبي داود**، كتاب الملاحم، باب في ذكر البصرة، برقم : ٤٣٠٨.

١٥٠- الطحاوي، **شرح معاني الآثار**، كتاب الكراهة، باب الرجل يكون به الداء هل يجتنب أم لا، برقم: ٧٠٧٨.

١٥١- **فتح الباري**، ج ١٠، ص ١٨٧.

١٥٢- أبو بكر محمد بن عبدالله ابن العربي، **أحكام القرآن**، دار الفكر للطباعة، لبنان، رقم الطبعة وتاريخها غير مذكورين، ج ١، ص ٣٠٥.

٣- لأن فيه ضربا من الدعوى لمقام الصبر أو التوكل فمنع ذلك حذراً من اغترار النفس ودعواها ما لا تثبت عليه عند الاختبار، ذكره الحافظ نقلا عن ابن دقيق العيد[١٥٣].

٤- إنما نهي عن دخوله لئلا يشتغل عن مهمات دينه بما يكون فيه من الكرب والخوف بما يرى من عموم الآلام وشمول الأسقام، ذكره ابن العربي[١٥٤].

٥- نعي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن دخول بلد الطاعون لأنه يمكن أن يكون سبباً لإصابته به، ففي ذلك تعريض للنفس للخطر وإلقاء بها إلى التهلكة، وهو ممنوع شرعا، قال ابن عبد البر: "وفيه عندي والله أعلم النهي عن ركوب الغرر والمخاطرة بالنفس والمهجة لأن الأغلب في الظاهر أن الأرض الوبيئة لا يكاد يسلم صاحبها من الوباء فيها إذا نزل بها فنهوا عن هذا الظاهر إذ الآجال والآلام مستورة عنهم"[١٥٥] قال القرافي: "قال الباجي لا يقدم على الوباء لأنه تغرير بالنفس"[١٥٦] وقد وضحه القرطبي بشيء من التفصيل، وإليك نصه:

> "وقصة عمر رضي الله عنه في خروجه إلى الشام مع أبي عبيدة معروفة، وفيها أنه رجع، وقال الطبري: في حديث سعد دلالة على أن على المرء توقي المكاره قبل نزولها وتجنب الأشياء المخوفة قبل هجومها وأن عليه الصبر وترك الجزع بعد نزولها؛ وذلك أنه عليه السلام نعي من لم يكن في أرض الوباء عن دخولها إذا وقع فيها ونعي من هو فيها عن الخروج منها بعد وقوعه فيها فراراً منه فكذلك الواجب أن يكون حكم كل متق من الأمور غوائلها سبيله في ذلك سبيل الطاعون، وهذا المعنى نظير قوله عليه السلام: "لا تتمنوا لقاء العدو وسلوا الله العافية فإذا لقيتموهم فاصبروا" قلت: وهذا هو الصحيح في الباب وهو مقتضى قول الرسول عليه السلام، وعليه عمل أصحابه البررة الكرام رضي الله عنهم وقد قال عمر لأبي عبيدة محتجا عليه لما قال له أفراراً من قدر الله فقال عمر: لو غيرك

١٥٣- **فتح الباري**، ج ١٠، ص ١٩٠.

١٥٤- ابن العربي، **أحكام القرآن**، ج ١، ص ٣٠٥.

١٥٥- ابن عبد البر، **التمهيد**، ج ١٢، ص ٢٦٠.

١٥٦- شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، **الذخيرة**، دار المغرب، بيروت، ١٩٩٤م، ج ١٣، ص ٣٢٥.

قالها يا أبا عبيدة ! نعم نفر من قدر الله إلى قدر الله، المعنى أي لا محيص للإنسان عما قدره الله له وعليه، لكن أمرنا الله تعالى بالتحرز من المخاوف والمهلكات وباستفراغ الوسع في التوقي من المكروهات، ثم قال له أرأيت لو كانت لك إبل فهبطت واديا له عدوتان إحداهما خصبة والأخرى جدبة أليس إن رعيت الخصبة رعيتها بقدر الله وإن رعيت الجدبة رعيتها بقدر الله عزوجل، فرجع عمر من موضعه ذلك إلى المدينة قال الكيا الطبري: ولا نعلم خلافا أن الكفار أو قطاع الطريق إذا قصدوا بلدة ضعيفة لاطاقة لأهلها بالقاصدين فلهم أن يتنحوا من بين أيديهم وإن كانت الآجال المقدرة لا تزيد ولا تنقص"[١٥٧].

وهذا القول هو الموافق لما فهمه عمر رضي الله عنه، وهو الموافق لما بيّناه في العدوى فينبغي أن يُعوَّل عليه ويجعل الأصل في حكمة هذا النهي و يقبل مما عداه ما لم يعارضه.

الحكمة في النهي عن الخروج من بلد الطاعون:

لقد ذكر العلماء في الحكمة في النهي عن دخول بلد الطاعون وجوها مختلفة، منها:

١- ما ذكرناه[١٥٨] عن القرطبي من أنه يمكن أن يكون الإنسان قد أخذ بحظ منه لاشتراك أهل ذلك الموضع في سبب ذلك المرض العام، فلا فائدة لفراره بل يضيف إلى ما أصابه من مبادئ الوباء مشقات السفر، فتتضاعف الآلام ويكثر الضرر، وبعبارة أخرى يمكن أن يكون أصابه البكتيريا لكن لم تظهر آثاره بعد، ولم يزل هذا البكتيريا في فترة الحضانة. وقد ذكره الحافظ قائلا: "أن الطاعون في الغالب يكون عاما في البلد الذي يقع به فإذا وقع فالظاهر مداخلة سببه لمن بها فلا يفيده الفرار لأن المفسدة إذا تعينت حتى لا يقع الانفكاك عنها كان الفرار عبثا فلا يليق بالعاقل"[١٥٩]. وقريب منه ما ذكره الحافظ عن بعض الأطباء أن المكان الذي يقع به الوباء تتكيف أمزجة أهله بهواء تلك البقعة وتألفها وتصير لهم كالأهوية الصحيحة لغيرهم[١٦٠]،

١٥٧- **الجامع لأحكام القرآن**، ج ٣، ص ٢٣٢.

١٥٨- تحت عنوان: "الحجر الصحي بين العلم الحديث والحديث النبوي".

١٥٩- **فتح الباري**، ج ١٠، ص ١٨٩.

١٦٠- نفس المرجع.

فكأنه يصير ملقحا في ذلك المكان فلا يضره البكتيريا.

٢- إنما نهي عن الخروج منه صيانة لاعتقاده، فلعله إن خرج وفر ونجا عن المرض بقدر الله ظن أنه إنما نجا من أجل هذا الفرار والخروج، فيسوء اعتقاده[١٦١].

٣- إن في البقاء في مكان الطاعون رضا بقدر الله واستسلاما له، وفي الفرار منه توغلا في الأسباب وتعمقا في اختيارها، وذلك لا يستحسن شرعا، لأن التوغل والتعمق مذمومان في كل شيء، فكما هما مذمومان في ترك الأسباب كذلك هما مذمومان في اختيارها، خاصة إذا تضمن ذلك مفاسد سنذكرها في الأرقام الآتية.

قال الحافظ نقلا عن ابن أبي جمرة:

"في قوله فلا تقدموا عليه فيه منع معارضة متضمن الحكمة بالقدر وهو من مادة قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾ وفي قوله فلا تخرجوا فراراً منه إشارة إلى الوقوف مع المقدور والرضا به قال: وأيضاً فالبلاء إذا نزل إنما يقصد به أهل البقعة لا البقعة نفسها فمن أراد الله إنزال البلاء به فهو واقع به ولا محالة فأينما توجه يدركه فأرشده الشارع إلى عدم النصب من غير أن يدفع ذلك المحذور"[١٦٢].

ثم نقل عن الشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد:

"الذي يترجح عندي في الجمع بينهما أن في الإقدام عليه تعريض النفس للبلاء ولعلها لا تصبر عليه وربما كان فيه ضرب من الدعوى لمقام الصبر أو التوكل فمنع ذلك حذراً من اغترار النفس ودعواها ما لا تثبت عليه عند الاختبار، وأما الفرار فقد يكون داخلا في التوغل في الأسباب بصورة من يحاول النجاة بما قدر عليه فأمرنا الشارع بترك التكلف في الحالتين ومن هذه المادة قوله صلى الله عليه وسلم: لا تتمنوا لقاء العدو وإذا لقيتموهم فاصبروا فأمر بترك التمني لما فيه من التعرض للبلاء وخوف اغترار النفس إذ لا يؤمن غدرها عند الوقوع ثم أمرهم بالصبر عند الوقوع تسليماً لأمر الله تعالى"[١٦٣].

١٦١- القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج ٣، ص ٢٣٣.

١٦٢- **فتح الباري**، ج ١٠، ص ١٨٩.

١٦٣- نفس المرجع، ج ١٠، ص ١٩٠.

٤- نهي عن ذلك رعاية لمصلحة المرضى الذين لايجدون مكانا يلجأون إليه، فلو خرج الأصحاء لم يبق هناك من يتعهدهم ويقوم عليهم، وأيضاً لو خرج بعض المرضى إلى أمكنة أخرى فلعل هناك من المرضى من لاملجأ له و لا يستطيع الظعن، ففي خروج بعضهم كسرا لقلوب هؤلاء الضعفاء وخذلانا لهم، و قد تؤثر الحالة النفسية لمكسورى القلوب هؤلاء على برئهم بالسوء.

٥- نهي عن ذلك لئلا يتحرج الناس الذين يرد عليهم هؤلاء الفارون بظن منهم أنهم جاءوهم من مكان الطاعون فليسوا خالين عن المرض، فهذا يقلقهم ويريبهم(١٦٤).

٦- ذهب بعض المعاصرين في تعليل هذا النهي مذهبا آخر وأرجعوه إلى إجراءات الحجر الصحي (quarantine) فقالوا: إنما نهي عن انتقال الناس من مكان الطاعون إلى آخر خشية فشو الوباء في الأمكنة الأخرى(١٦٥)، لكن هذا يصدق في الطاعون الرئوي والطاعون التسممي، فإنه قد ثبت أنهما ينتقلان من شخص إلى آخر، أما الطاعون الغددي ـ وهو أكثر أنواع الطاعون فشوا ـ فإنه يصيب الإنسان بواسطة البراغيث، ولم يثبت انتقاله من إنسان إلى آخرمباشرة إلا في النوعين الرئوي والتسممي(١٦٦). ولم أجد من العلماء القدماء من ذكر هذه الحكمة ولعل ذلك لأنهم لم يكونوا يعرفون هذه التفاصيل في سبب فشو الطاعون، وإنما كانوا يعتبرون الهواء هي المسئولة عن انتشاره.

وحاصل معظم هذه الحِكم أنه ليس مقصود هذا النهي نفي علاقة السببية بين الخروج من مكان الطاعون وبين النجاة من المرض والموت، بل من الممكن أن يكون هذا الخروج سبباً ظاهراً لهذه النجاة، بأن يكون لم يُصَب بعدُ بالبكتيريا، والمكان الذي يذهب إليه يكون خاليا من هذا البكتيريا، لكن هذه السببية ضئيلة وليست قطعية، لأمور، منها أن الخارج والفار من هذا المكان يمكن أن يكون قد أخذ حظا من المرض وإن لم تظهر عليه علاماته بعدُ، فلايفيده الخروج والفرار، ومنها أن الأمور في هذا الكون وإن كانت تجري تحت نظام الأسباب لكن مدبر هذه الأسباب ومهيّئها هو الله سبحانه وتعالى، والله تعالى قادر على أن ينشئ سبب المرض في المكان الذي انتقل إليه فيصاب ـ بإذن الله تعالى ـ بالمرض

١٦٤- الگنگوهي، **الكوكب الدري**، ج ٢، ص ٢٠٥.

١٦٥- يراجع ماذكرناه تحت عنوان: "الحجر الصحي بين العلم الحديث والحديث النبوي".

١٦٦- يراجع ما ذكرناه تحت عنوان: "سبب الإصابة بالطاعون".

الذي فر منه فإنه لا رادّ لقدر الله و أمره، ولو سَلِم بالخروج من هذا المرض فإنه ليس ضمانا للسلامة من الموت، فـ: ﴿ أَيْنَمَا تَكُونُواْ يُدْرِككُّمُ ٱلْمَوْتُ وَلَوْ كُنتُمْ فِى بُرُوجٍ مُّشَيَّدَةٍ ﴾ فتأثير الخروج من مكان الوباء في السلامة من المرض مسلَّم إلى حدٍّ ما لكن هذا التأثير ضعيف وغير قطعي. وفي جانب آخر نرى أن هذا الخروج يؤدي إلى مفاسد ويفوّت مصالح، فلو كان تأثير الخروج قويا وقطعيا لكان لغض النظر عن لزوم هذه المفاسد وفوات هذه المصالح معنى، ولو كان الفرار خاليا عن لزوم المفاسد وفوات المصالح لم تمنعه الشريعة الإسلامية على ضعف تأثيره في السلامة من المرض، فإن مما طبع عليه الإنسان أنه يتشبث في المواقف الحرجة بما يتسنى ويسنح له من الأسباب، مهما بلغته من الضآلة وضعف التأثير، كما تقول العرب: "الغريق يتعلق بحبال الهواء"، لكن ليس من الحكمة أن يتحمل الإنسان ضرراً متيقنا أو يفوِّت مصلحة متيقنة جريا وراء أوهام واحتمالات ضعيفة، ويؤيد ذلك تشبيه النبي صلى الله عليه وسلم الفرار من الطاعون بالفرار من الزحف، ولاشك أن في البقاء والثبات في المعركة من إمكانيات الهلاك والقتل ـ في الظاهرـ ما ليست في الفرار منه، فلا ينكر أن هناك شيئا من علاقة السببية بين الفرار من المعركة والسلامة من القتل، لكن هذه العلاقة ضعيفة، وليست من التيقن بمكان، فقد يفر الإنسان من سبب الموت والقتل هنا فيدركه سبب آخر هنالك، ﴿قُل لَّن يَنفَعَكُمُ ٱلْفِرَارُ إِن فَرَرْتُم مِّنَ ٱلْمَوْتِ أَوِ ٱلْقَتْلِ وَإِذًا لَّا تُمَتَّعُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ وفي جانب آخر نرى أن في فراره ضررا بعسكر المسلمين بتضعيف همتهم وإخماد عزيمتهم وتوهين صفوفهم وتجرئة العدو عليهم، قال الحافظ: "وقد قالوا: إن حكمة الوعيد في الفرار من الزحف لما فيه من كسر قلب من لم يفر وإدخال الرعب عليه بخذلانه"(١٦٧) فلم تبح الشريعة الإسلامية تعريض نفسه أو الآخرين للضرر باختيار سبب غير واضح جدواه. فلو واجه أحدا قطاع الطريق ـ بدل أن يكون في المعركة في الجهاد ـ وقاومهم وقتل في ذلك يكون شهيدا، لقوله عليه السلام: "من قتل دون ماله فهو شهيد"(١٦٨) لكنه لو فر منهم لم يكن عليه بأس، وإن كان الفرار سببا غير متيقن للسلامة، لأن هذا الفرار ليس فيه ضرر على أحد. فالفرارمن الزحف والفرارمن قطاع الطريق يشتركان في أن كلا منهما سبب غيرقطعي في السلامة من الموت أو القتل، لكن الأول يتضمن بعض المفاسد والإضرار بالآخرين والثاني لايؤدي إلى شيء من هذا؛ فافترقا في الحكم، والفرار من الطاعون بالفرار من المعركة أشبه منه بالفرار من قطاع الطريق ومن هنا كانا

١٦٧- **فتح الباري**، ج ١٠، ص ١٨٩.

١٦٨- **صحيح البخاري**، كتاب المظالم، باب من قتل دون ماله فهو شهيد، برقم: ٢٣٤٨.

منهيا عنهما، فالحاصل أن النهي عن الخروج من بلد الوباء ليس لنفي العلاقة بين الخروج وبين السلامة من المرض على الإطلاق بل إنما نهي عن ذلك لضئالة هذه العلاقة من ناحية، وترتب بعض المفاسد أو فوات بعض المصالح الاجتماعية المهمة من ناحية أخرى، بل إن في بيان الأجر على المكث في ذلك المكان نوع دلالة على وجود شيء من علاقة السببية بينهما، لأنه لو لم يكن للخروج مدخل في السلامة من المرض لم يكن في المكث معنى التضحية، فالوعد بالأجر إنما هو لأجل أن في البقاء في مكان الوباء تعريضا لنفسه لنوع من الخطر ابتغاء مصالح اجتماعية ألزمته الشريعة تحصيلها إيثاراً لمصالح المجتمع المتيقنة على مصلحة الفرد المظنونة، كما هو الشأن في الثبات في المعركة، من هنا قال النبي صلى الله عليه وسلم: "الصابر فيه له أجر شهيد".

النهي للتحريم أو للتنزيه؟

ثم هذا النهي مطلق أم خاص ببعض الصور؛ ذكر الحافظ أن هناك ثلاث صور: الأولى أن يتمحض الخروج لقصد الفرار بأن لا تكون له في الخروج حاجة أخرى ولا غرض آخر، وهذه الصورة داخلة في النهي بالاتفاق، والثانية أن يتمحض خروجه لغرض آخر غير الفرار من الطاعون وهذه الصورة لايتناولها النهي بالاتفاق، والثالثة أن تكون عرضت له حاجة فأراد الخروج إليها وانضم إلى ذلك أنه قصد الراحة من الإقامة بالبلد التي وقع بها الطاعون فهذا محل النزاع ومن جملة هذه الصورة الأخيرة أن تكون الأرض التي وقع بها وخمة والأرض التي يريد التوجه إليها صحيحة فيتوجه بهذا القصد فهذا جاء النقل فيه عن السلف مختلفا فمن منع نظر إلى صورة الفرار في الجملة ومن أجاز نظر إلى أنه مستثنى من عموم الخروج فراراً لأنه لم يتمحض للفرار وإنما هو لقصد التداوي[١٦٩].

ثم إنهم اختلفوا في الصورة الثالثة في كون النهي للتنزية أو للتحريم، ذكر الحافظ في ذلك ثلاثة مذاهب:

١- جواز الخروج، قال الحافظ: "نقل عياض وغيره جواز الخروج من الأرض التي يقع بها الطاعون عن جماعة من الصحابة منهم أبو موسى الأشعري والمغيرة بن شعبة ومن التابعين منهم الأسود بن هلال ومسروق"[١٧٠].

١٦٩- **فتح الباري**، ج ١٠، ص ١٨٨.

١٧٠- نفس المرجع.

٢- الكراهة في الخروج في هذه الصورة تنزيهية[١٧١]، قال المواق في **التاج والإكليل**: "قال ابن رشد رأى مالك أن هذا النهي ليس بنهي تحريم"[١٧٢].

٣- ذهبت جماعة إلى تحريم الخروج لظاهر الأحاديث الواردة في النهي، قال الحافظ: "وهذا هو الراجح عند الشافعية وغيرهم"[١٧٣].

والذي يظهر لهذا العبد الضعيف أن النهي عن الخروج ليس من الأمور التعبدية، وإنما نُهِي عن ذلك لاستلزامه بعض المفاسد و تفويته بعض المصالح ـ كما ذكرناه ـ فتناط درجة هذه الكراهة بدرجة هذه المفاسد المترتبة و المصالح الفائتة، فمهما عظمت المفسدة اللازمة أو المصلحة الفائتة اشتدت الكراهة في الخروج و كذلك العكس، ومن الممكن أن يخلو الخروج من هذه المفاسد فحينئذٍ يباح الخروج من غير كراهة، وعليه يحمل ما رُوي عن عمرو بن العاص أنه رأى الخروج إلى الأرض النزهة حين فشا الطاعون في الشام، فرد عليه بعض الصحابة مستندين إلى ما ورد من النهي عن الخروج فسكت عمرو في أول الأمر، لكن جاء في بعض الروايات أنه عزم في الأخير على الخروج، وخرج بالناس،فلما بلغ ذلك عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه لم ينكر عليه، ولعل ذلك لما رأى أن الخروج في تلك الحالة يتضمن المصلحة العامة و لا يستلزم المفاسد المذكورة أو أنها ضئيلة أمام المصلحة العامة، و ذلك أن الخروج كان جماعيا، فلم يكن فيه كسر قلوب المرضى الباقين في البلد، وكان الخروج إلى بقاع غير عامرة، فلم يشتمل الضرر على الذين يرِدُون عليهم، وأن المرض كان قد بلغ أشده، فكان الخروج فيه مثل الفرار من المعركة عند كثرة العدو كثرة ظاهرة، ومن هنا لم ينكرعليه عمر رضي الله تعالى عنه حين بلغه ذلك، فروى أحمد عن شهر بن حوشب الأشعري عن رابه رجل من قومه كان خلف على أمه بعد أبيه كان شهد طاعون عمواس قال: "لما اشتعل الوجع قام أبو عبيدة بن الجراح في الناس خطيبا فقال: أيها الناس إن هذا الوجع رحمة ربكم ودعوة نبيكم وموت الصالحين قبلكم وأن أبا عبيدة يسأل الله أن يقسم له منه حظه، قال، فطعن فمات رحمه الله، واستخلف على الناس معاذ بن جبل، فقام خطيبا بعده، فقال: أيها الناس إن هذا الوجع رحمة ربكم ودعوة نبيكم وموت الصالحين قبلكم، وأن معاذا يسأل الله أن يقسم لآل معاذ منه حظه، قال فطُعِن ابنه عبد الرحمن بن معاذ فمات ثم قام فدعا ربه لنفسه فطعن في راحته فلقد رأيته ينظر إليها ثم يقبل ظهر كفه

١٧١- نفس المرجع.

١٧٢- المواق العبدري، **التاج والإكليل**، ج ٤، ص ٤٣١.

١٧٣- **فتح الباري**، ١٠/ ١٨٨.

ثم يقول: ما أحب أن لي بها فيك شيئاً من الدنيا فلما مات استخلف على الناس عمرو بن العاص فقام فينا خطيبا فقال: أيها الناس إن هذا الوجع إذا وقع فإنما يشتعل اشتعال النار فتحيلوا منه في الجبال قال: فقال له أبو واثلة الهذلي: كذبت والله لقد صحبت رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنت شر من حماري هذا، قال: والله ما أردّ عليك ما تقول وأيم الله لا نقيم عليه، ثم خرج وخرج الناس فتفرقوا عنه ودفعه الله عنهم قال فبلغ ذلك عمر بن الخطاب من رأى عمرو فوالله ما كرهه"(١٧٤).

بل كان عمر قبل ذلك يرى ما ذهب إليه عمرو بن العاص، فكان كتب إلى أبي عبيدة بن الجراح رضي الله تعالى عنه أن الأردن أرض عمقة وإن الجابية أرض نزهة فانهض بالمسلمين إلى الجابية(١٧٥)، والأغلب أن ذلك كان بعد ما رجع عمر من الشام و سمع عن عبد الرحمن بن عوف رضي الله تعالى عنه حديث النهي عن الخروج من بلد الوباء والدخول فيه، فإن رواية الطحاوي تدل على أن كتاب عمر وصل إلى أبي عبيدة رضي الله تعالى عنه قبيل وفاته، فهذا يعني أن عمر رضي الله تعالى عنه كان يرى أن النهي عن الخروج ليس على إطلاقه. والله تعالى أعلم، وصلى الله تعالى على خيرخلقه سيدنا و مولانا محمد و آله وأصحابه أجمعين.

****

١٧٤- **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، برقم : ١٦٩٧.

١٧٥- الطحاوي، **شرح معاني الآثار**، كتاب الكراهة، باب الرجل يكون به الداء هل يجتنب أم لا، برقم: ٧٠٣٩.

بسم الله الرحمن الرحيم

مناهج تدريس اللغةالعربيةوآدابهافي المدارس و الجامعات الدينيةفي باكستان

تقويم و اقتراح

محمد زاهد

نائب رئيس الجامعة الإسلامية الإمدادية فيصل آباد

الحمد لله رب العالمين و العاقبة للمتقين و الصلاة و السلام على خير خلقه محمد و آله و صحبه أجمعين و من تبعهم بإحسان إلى يوم الدين ، و بعد :

فأرى من الواجب علَيّ أن أتوَجّه أوّلا بالشكر الجزيل لجامعة الكليّة الحكوميّة فيصل آباد و قسم اللغة العربية و آدابها على ما أتاحت لطالب علم عاديّ مثلي من الفرصة للإسهام في هذا المؤتمر العظيم و في هذه المناسبة الكريمة ، و أثنّي با لتهنئة للقائمين على الجامعة عامة و المسؤولين عن قسم اللغة العربية و آدابها خاصة على ما قاموا به من خطوة إيجابية نحو هدف سامٍ بتنظيم هذا الملتقى العظيم.

اللغة العربية بين العالمية و العولمة:

لما علمتُ أن جامعة الكلية الحكومية بفيصل آباد عازمة على عقد مؤتمر حول اللغة العربية و تفضّل فضيلة رئيس قسم اللغة العربية و آدابها بتكيلفي بالإسهام في هذا المؤتمر أردت أن أبدأ حديثي بسؤال يطرح نفسه في مثل هذا الموقف ، وهو لماذا الحديث عن اللغة العربية و آدابها و البحث عن سُبل نشرها و طرُقِ تطوير مناهج تدريسها في باكستان ؟ اللغة الرسمية في باكستان هي الأردية و الإنجليزية (١) ،واللغة القومية هي الأردية ، اللغات المحلّية هي البنجابية و السندية و البشتو و البلوشية و ما إليها من لغات شتّى ليست العربية منها ، فما أهمية الحديث عن اللغة العربية بهذه البلاد التي ربما تبدو بعيدة الصلة عنها من الناحية اللغوية البحت؟!

أردت أن أبدأ حديثي بالإجابة على هذا السؤال ، لكن لمّا اطّلعت على البرنامج

التفصيلي للمؤتمر رأيت أنّ منظميه قد كفونا ـ موَفَّقين ـ الإجابة على هذا التساؤل ؛ حيث إن عنوانه " دور العربية العالمي " فالإحساس بضرورة جمع هذه النخبة من أساطين العلم و الأدب للتنقيب عن الجوانب المختلفة لموضوع اللغة العربية وليُدُ الإحساس بأن هذه اللغة العظيمة ليست لغةَ شعب من الشعوب أو منطقة من المناطق ، و إنما هي لغة عالمية لا يمكن تحديدها بالحدود السياسية أو الجغرافية أو العنصرية الضيّقة ، إنها أدّت في الماضي دورا عالميا في شتى مجالات الحياة و أسعدت البشرية ، و من الواجب ليس العربي فقط و ليس الإسلامي فحسب بل من الواجب الإنساني أن يعادَ إليها دورُها العالمي و تعادَ هي الأخرى إلى أداء هذا الدور.

إن اللغة العربية التي نشأت و نمت في شبه الجزيرة العربية " بين واحات النخيل ، وبين كثبان الرمل " لم يكن بحسبان أحد إلى العقود السبعة الأولى من منتصف القرن السادس الميلادي أنها ستكون في يوم من الأيام لغةً عالمية ، لغةَ علمٍ و معرفة ، ترتوي من منهلها الأمم و تُروي غُلّتَها الثقافية ، و تَبني على ثرواتها و معطياتها صرحَها الحضاري ، لم يكن أحد في ذلك الوقت ليتنبّأ بذلك ، لأن اللغة تعكس الحالة السياسية و الاجتماعية و الثقافية للناطقين بها ، و كان العربي يعيش في ذلك الوقت حياة انطواء و انزواء ، بمعزل عما يسمّى بـ " الأمميّة " أو " العالميّة " يقول **حنّا الفاخوري** :

> وعزلة البدوي أنمت فيه الروح الفردية ، فتعذّر عليه أن يرفع مستواه إلى مصاف الإنسان الاجتماعي المعروف بنزعته الأممية(٢)

ويقول أيضا :

> وهنالك نزعة تُلفيها مسيطرة على الشعر الجاهلي هي النزعة التي تمتزج فيها الذاتيّة بالشخصية القبليّة ....فالشاعر الجاهلي ، شأنَ البدائي ، أنانيّ إلى حد بعيد ، لايكاد يرى على مسرح الوجود إلا ذاته ماثلة أمام عينيه منفردة أو متلبّسة بالقبيلة و العشيرة (٣) .

لكن شاء الله أن تكون هذه اللغة وعاءً للرسالة الإلهيّة الخالدة ، و قدّر الله أن

يُكتب لها الخلود مع خلود هذه الرسالة ، و أن تَبْرُز بفضل هذه الرسالة مواهبُها و إمكانياتها الكامنة لأن تكون لغة عالمية واسعة النفوذ سريعة الانتشار و الازدهار ، أن تكون لغة الدين و العلم ، لغةَ البحث العلمي و الاكتشافات العلمية ، لغةَ الريادة الفكرية و القيادة الاجتماعية ، لغةٌ تفرض زعامتها على اللغات المتحضرة آنذاك .

نحن اليوم نعيش في عصر رقيّ باهر في وسائل الاتصال ، عصرِ الدعوات المتجددة إلى العولمة، فبما أن االعالم كلُّه أصبح قرية كروية ، بل بعبارة أصح بيتا كرويا ، كان من الطبيعي أن تظهر الدعوات إلى توحيد الأنظمة و جميع ما يشكّل الحياة ، فالقرية الواحدة بل البيت الواحد لا يصلح فيه إلا نظام واحد ، فاختلاف الأنظمة إنما كان قد جاء لتَعسُّرِ اتصالات الأمم بعضها مع البعض ، فإذا تقلصت البشرية في قرية واحدة فلا مبرر هناك إلى بقاء هذا الاختلاف ، لكن هناك فرقا بين العالمية و العولمة ؛ فالعولمة معناه أن تجعل الشيءَ عالميا ، والعالمية أن يصير الشيءُ عالميا ؛ فالعولمة تعني شيئا يفرضه بعض الدول القوية على البشرية أجمعِها ، و العالمية تعني أن تُتْرك البشرية و سجيّتَها و إرادتَهاقتختار شيئا وهي على بيّنة من أمرها بُغيةَ وحدةالنظم .

و الإسلام دعا إلى العالميّة قبل أربعة عشر قرنا ، فأخبرنا أن الرب هو رب العالمين و أن الكعبة هدى للعالمين و أن الرسول ﷺ أرسله الله تعالى رحمة للعالمين و أرسله الله إلى كافة الناس بشيرا ونذيرا ، دعا إليها في بيئة الانطواء و التقوقع ، في عصر لم يكن أحد يتصور فيه هذا التقدم الهائل في مجال الاتصال، مع ملاحظة أن الدين يقتضي في معظم الديانات اختيار إحدى الحسنيين ، إما الدنيا و إما الآخرة ، و الدين يعني عندها الاعتزال عن معترك الحياة و الهروبَ عن مواجهة الواقع العملي ، فجاء الإسلام و أخبر أن الجمع بين حسنة الدنيا و حسنة الآخرة أمر مطلوب ؛ فالدين الإسلامي هو الدين الوحيد الذي دعا إلى العالمية بهذا الوضوح ، و هو المرشّح الوحيد في مضمار العالمية من بين الأديان .

فالعولمة أمر يراد به أن يفرض على البشرية على ما فيه من زيف و اصطناعية ، و العالمية أمر طبيعي لا محيص للعالَم عنه ، و البشرية بطبعها أبيّة تأنف أن يُفرَض عليها

شيء ، فنحن و إن كنا نعيش في عصر العولمة لكن البشرية صائرة ـ إن شاء الله ـ إلى العالمية ، فإذا أرادت البشرية أن تختارلها بنفسها وهي تملك أمرها غيرَ مغشوشة و لا مخدوعة فإن اختيارها سيقع على ما دعا إليه الإسلام ، و عندئذٍ تبلغ اللغة العربية في عالميتها ذِروتَها.

ساداتي و سيداتي ! إنني أخشى أن ينأى بي الحديث عن عالمية هذه اللغة الحبيبة من صميم موضوعي ؛ فالحديث عن عالميتها ذو شجون و فنون ، و الذي أردت أن أقوله باختصار هو أن الإحساس بضرورة دراسة موضوع اللغة العربية في هذا المؤتمر منبثق عن الإحساس بعالميتها ، و عالميتُها منبثقة عن إسلاميتها ، فلا غرو أن تكون هذه اللغة موضعَ اعتناء و مصدر اعتزاز في بلد أنشئ باسم الإسلام ، و يجتمع أولو العلم و الأدب للبحث عن سبل إحياء ها و نشرها و تحسين وضعها في هذا البلد ، فكل من اللغة و البلد يكسب أهميته من إسلاميته ، و فصل هذه أوتلك عن الإسلام يعني حرمانَها عن هويتها و مصدر عزها .

هذا ، و لا يُجحَد ما لموضوع اللغة العربية من أبعاد أخرى اقتصادية و تجارية و سياسية و دبلوماسية ، و لكنّ إسلاميتها أهمُ منظورٍ يدرس منه موضوع هذه اللغة ، و من هنا تتّضح أهمية دراسة مناهج تدريس اللغة العربية المرتبطة بنظام التعليم الديني في باكستان وبيانِ ما فيها من مواطن ضعف، و البحثِ عن وسائل تطويرها و تحسينها و جعلِها أكثر فائدة و أداءً للهدف المنشود منها ، وهذا ما سيحاول القيام به هذا البحث المتواضع.

و نظرا لقلّة الوقت المتاح لكتابة هذا البحث و توخّيا للاختصار و تركيزا للبحث على عيّنة واحدة من عيّنات نُظُم التعليم الديني في باكستان ركّزتُ دراستي على المناهج المتّبَعة في **وفاق المدارس العربية باكستان** بوصفه أكبر نظام أهلي للتعليم الديني في باكستان من حيث عددُ الطلبة و الجامعات و المدارس المنتسبة إليه.

أهمية دراسةوتطويرمناهج تعليم العربيةفي المدارس الدينيةفي باكستان:

وهناك أسباب أخرى لأهمية دراسة و تطوير مناهج تعليم اللغة العربية في المدارس

الدينية في باكستان ، منها :

١ . المساحة الزمنية التي يستغرقها تدريس اللغة العربية و آدابها و قواعدها أكبر من أيّ مجموعة من المواد الأخرى المدروسة فيها، و إليكم جدولا (٤) بمجموعات المواد المختلفة و الساعات الدراسية (سنويًا) المخصصة لكل من هذه المجموعات في المراحل التعليمية من الثانوية إلى العالمية (ما جستير) :

المواد	عدد الساعات (من الثانوية إلى العالمية)	النسبة المئوية
اللغة العربية و آدابها و قواعدها	١٥	٣٠٪
الحديث و علومه	١٢	٢٤٪
الفقه و أصوله	٩	١٨٪
القرآن و علومه	٦	١٢٪
العقيدة و المنطق و الفلسفة	٥	١٠٪
السيرة النبوية و التاريخ الإسلامي	٢	٤٪
الاقتصاد الإسلامي	١	٢٪
المجموع	٥٠	١٠٠

فحسن استخدام هذا الوقت بتصميم و تخطيط متقَنَين يجعلنا نجني من هذا المجهود ثمرات أفضل من ذي قبل.

٢ . لعل النظام المتبع في المدارس و الجامعات الدينية هو النظام الوحيد في باكستان الذي يقضي فيه الطالب ثماني سنوات متتابعة في الكتب المكتوبة باللغة العربيّة .

٣ . و بفضل ما ذكرنا لقد شهدت التجارب أن طلبة و خريجي المدارس الدينية خام طيّع يسهل صهره في شكلٍ عالم متمكن من اللغة العربية أكثر من أي طالب منتمٍ إلى أي نظام آخر ، فالبذل المجهود فيهم أكثر إيتاءً للثمرات المرجوة شريطةَ أن يكون ذلك

بطريقة منظمة مع مراعاة الأسس و القواعد الحديثة في هذا الصدد.

ما هو الغرض من تدريس اللغةالعربية في هذه المدارس:

وهنا قد يتساءل البعض: إن الغرض الأساسي من التعليم في هذه الجامعات و المدارس هو تمكين الطالب من فهم الكتاب و السنة و ما أُلّف في مجالات المعرفة الإسلامية المختلفة، و تكفي لإيفاء هذا الغرض إحدى المهارات اللغوية الأربع و هي مهارة القراءة أي فهم النص المكتوب و استيعابه، ولاشك أن النظام المتبع في هذه المدارس والجامعات ناجح إلى حد كبير في هذا الصدد، فهل تبقى هناك حاجة إلى تدريس اللغة العربية كلغة حيّة و بطريقة شاملة للمهارات الأربعة الأساسية وهي الاستماع أي فهم المنطوق و التكلم و القراءة و الكتابة؟، والإجابة أن لاتّباع الطريقة الشاملة والاستفادة من التجارب الحديثة في تعليم اللغات تأثيرا إيجابيا على الأهداف الأساسية لهذه المؤسسات، و ذلك لأمور منها:

١. إن المهارات اللغوية مهارات متشابكة بعضها في بعض، يُكمِل بعضها بعضا؛ فالعَوز في بعضها يعود على الأخرى بالنقص فيها، فتحسين مهارات الاستماع و الكلام و خاصة الكتابة يعود بجميل الأثر على مهارة القراءة أو فهم النص المكتوب والعكس بالعكس، ولاشك أن مهارة القراءة من صميم أهداف التعليم في هذه المؤسسات.

٢. إن المشتغل بالعلوم الإسلامية لا يسعه أن يعيش منغلقا على نفسه بعيد الصلة بما يصدر في العصر الراهن في الفكر الديني، خاصة فيما يستجد من أفكار و مسائل و مشاكل و مايُقدَّم لها من حلول، و إن الطريقة المتبعة لتدريس اللغة العربية في معظم هذه المدارس و الجامعات و إن كانت تؤهِّل الطالب للاستفادة من الكتب القديمة لكنها لا تغني في فهم ما استجد من بحوث و أفكار؛ لأن للبحث في المسائل و المشاكل وليدةِ هذا العصر أسلوبا و مصطلحاتٍ لا تزال غير مألوفة لهذا الطالب، فتدريس اللغة العربية و آدابها بالطريقة الشاملة لجميع المهارات اللغوية و توسيع نطاق المادة المقدَّمة للطالب إلى الأدب العربي المعاصر مما يمكِّنه من الاستفادة مما أنتجه الفكر الديني المعاصر في

اللغة العربية.

٣. إن العالم الديني لكي يتمكن من أداء وظيفته كاملا يحتاج إلى الاطلاع على منتجات الفكر الأجنبي خاصة الفكر الغربي لكي يقارن بينه و بين الفكر الإسلامي و يبيّن موقف الإسلام منه ، و اللغة العربية أكبر وعاءٍ للمعرفة المعاصرة من بين اللغات الإسلامية ؛ فتُرجم إليها ما لم يترجم إلى الأردية و غيرها من اللغات الشرقية التي يتقنها الطالب الباكستاني ، فبالتضلع من العربية بما فيها من أساليب التعبير المعاصرة يستطيع هذا الطالب أن يوسّع أُفُقَه الفكري و الثقافي بقراءة هذه التراجم.

٤. هناك فكر إسلامي قيّم و أدب ديني رائع أنتجه المفكرون و الأدباء في شبه القارة عامة و في باكستان خاصة في شتى لغاتها ، و الأخذ و العطاء بين الشعوب و الحضارات في مجالي الفكر و الأدب بمثابة الدم المتدفق في العروق أو بمنزلة الماء للحياة ، فالحاجة ماسّة إلى تعريب هذا الفكر و هذا الأدب والتعريف بهما ؛ و تحسينُ مناهج و طرق تدريس اللغة العربية في المدارس و الجامعات الدينية يُرجى أن يكون أكبر عون في هذا الصدد.

نظرة عامة على المواد المدروسة في هذه المدارس والجامعات:

و إليكم جدولا بالكتب المقررة في المراحل التعليمية المختلفة لتدريس اللغة العربية و قواعدها و آدابها :

المواد	الكتب المقررة
الصرف	علم الصرف (باللغة الأردية ــ أربعة أجزاء) ، تيسير الأبواب ، صفوة المصادر علم الصيغة (باللغة الفارسة أو الأردية)
النحو	علم النحو(بالأردية) /نحو مير(بالفارسية أو ترجمته إلى العربية) ، شرح مائة عامل ، المنهاج في القواعد و الإعراب /النحو اليسير ، هداية النحو ، الكافية ، شرح الملا الجامي على الكافية

اللغة العربية الطريقة العصرية في تعليم اللغة العربية ج ١و ٢ ، معلم الإنشاء

والإنشاء(بمعونة اللغة ج ١و ٢و ٣

العربية)

النثر العربي	القراءة الراشدة ج ١ ، نفحة العرب ، مقامات الحريري ، مختارات من أدب العرب
الشعر العربي	السبع المعلقات ، ديوان الحماسة (لأبي تمام)
البلاغة	دروس البلاغة ، تلخيص المفتاح ، المختصر شرح تلخيص المفتاح للتفازاني

إيجابيّات هذه المقررات:

و لهذه المناهج و المقررات إيجابيّات و سلبيات ؛ فمن إيجابيّاتها :

١. بعض الكتب من هذه المقررات تُعَدّ من أشهر و أروع نماذج التراث العربي ، فـ **المعلقات السبع** هي زبدة الإنتاج الشعري العربي في أهم عصوره و هو العصر الجاهلي ، و **ديوان المتنبي** ديوانُ نابغةٍ من نوابغ الشعر العربي قلّما استرعى شاعر من انتباه النقاد ما استرعاه هو منه ، وقد أُذكيت حول عمله الشعري معارك نقدية أثْرَت النقد العربي الأدبي بثروة لا يستهان بها ، و **ديوان الحماسة لأبي تمام** هو عصارة الإنتاج الشعري في العصرين الجاهلي و الإسلامي ، و في حينٍ يقف الطالب بقراءة **المعلقات السبع** و **ديوان المتنبي** على نماذج من القصائد الكاملة و يطلع على كِيَان القصيدة العربية القديمة وميّزاتها ، يقف بقراءة **ديوان الحماسة** على مقطوعات شعرية مختارة.

٢. **مقامات الحريري** و إن كان غير مقدور الاتباع من ناحية أسلوبه فإنه يزيد من حصيلة الطالب من المادة المعجمية و يُثري قاموسَه .

٣. بعض الكتب من هذه المقررات أُلّفت في عصرنا الحاضر و روعيت فيها ــ إلى حد كبيرـــ متطلبات تدريس اللغة الثانية غير لغة الأم مثل **الطريقة العصرية** للدكتور عبد

الرزاق إسكندر.

٤ . بعض هذه الكتب أعدّت في **دارالعلوم** التابعة لندوة **العلماء لكنو الهند** ، و لا يخفى ما ل**ندوة العلماء** من أياد على اللغة العربيّة في شبه القارة ، و مما يميّز هذه الكتب أنها جمعت بين مراعاة أوضاع الطالب الذهنية و الثقافية و اللغوية لأنها أعِدّت على أيدى أبناء هذه القارة الناطقين بلغاتها و بين جودة اللغة و ارتفاع مستواها بدون شائبة من العجمية كأنها كتبت بأقلام أهل اللغة ، و هذه الكتب أدخلت في المناهج الدراسية فيما قامت به الهيئات المسئولة من التحسينات في السنوات الأخيرة.

مآخذ و اقتراحات :

و بالرغم مما ذكرناه من إيجابيات هذا النظام ، و الأخرى التي لم نشر إليها ، و بالرغم من بعض التحسينات التي أُدخِلت في السنوات الأخيرة ، لم يزل هناك - شأن كل عمل إنساني - مجال للتحسين و التطوير و مواطن من الضعف من حيث المادةُ المدروسة و من حيث الطريقةُ التي تعالج وتقدم بها هذه المادة ، و فيما يلي نقدّم ما ينبغي الإشارة إليه من مواطن الضعف مع اقتراح ما يزيله :

أولا : من ناحية المادة :

ا - الشعر العربي :

يؤخذ على المادة الشعرية المقررة من المرحلة الثانوية إلى العالية ما يلي :

١ . عدم شمول هذه المادة لجميع العصور الأدبية ، فأُخذت فيها نماذج من العصر الجاهلي (ممثلة في **المعلقات السبع**) و عصرصدر الإسلام (ممثلة في بعض مقطوعات **ديوان الحماسة**) ثم العصر العباسي الثاني ، و أهملت العصور الأدبية الأخرى ، ثم وقع الاختيار في العصر العباسي الثاني على شاعر واحد فقط و هو **المتنبي** ، فلا يعرف الطالب شيئا عن الشعراء الممتازين في بقية العصور و عن أعمالهم الأدبية ، كما أنه لا يزال جاهلا

عن شعراء العصر العباسي الثاني ماعدا **المتنبي** .

٢. يُعْوِز هذه المادةَ شمولُها للأغراض و المعاني الشعرية التي طرقها الشعراء العرب طيلة قرون .

٣. بعض هذه الكتب مقررة بكاملها ، مثل **المعلقات السبع** و بعضها الأخرى قررت أجزاء منها ، ولكن اختيار هذه الأجزاء لا يخضع لأسس فنية و أدبية و إنما بدأ واضعو هذه المناهج الكتاب من أوله و قرروه إلى حيث رأوه مناسبا للوقت المخصص لهذه المادة ، فـ**ديوان المتنبي** مقرر من البداية إلى نهاية قافية الباء ، فجاء في هذا القدر المقرر ما يُعد من جيّد شعره كما جاء فيه ماهو دون ذلك ، وأُهمل ما هو أجود و أروع مماجاء في الحصة المقررة ، فلو اختيرت الأبواب و المقطوعات على أساس حظها من الجودة لكان أحسن ، و هذا هو الشأن في **ديوان الحماسة** ؛ فالمقرر منه باب الحماسة فقط و هو أول أبوابه ، و أُهملت أبواب تُعد من أهم و أشهر الأبواب في الشعر العربي مثل الغزل و الرثاء ، مما يؤكد أن واضعي هذه المقررات لم يكن نصب أعينهم اختيار الأجود و الأروع .

فالحاجة ماسة إلى إعادة اختيار الشعر العربي المقرر على الطلبة في مراحله التعليمية المختلفة مع مراعاة مايلي في هذا الاختيار :

(١) أن يوسَّع هذا الاختيار إلى جميع العصور الأدبية و معظم الأغراض الشعرية و الاتجاهات الأدبية و القوالب الفنية التي اختارها الشعراء لصياغة تجاربهم و أحاسيسهم.

(٢) ينبغي أن لا يقصر هذا الاختيار على مجرد شهرة الشاعر في الأوساط الأدبية ، بل يكون أساسُ هذا الاختيار هو الجمالَ في التعبير و عذوبةَ اللفظ و صدقَ العاطفة و عمقَ التأثير و البعدَ عن التكلف ، فيجده الطالب كأنه صدى لما في نفسه و يجد الطالب نفسه بما فيه من المتعة و التجاوب مع أحاسيسه مدفوعا إلى أن يتذوقه تذوقا و يحفظه حفظا ، و إن المناهج التى نتكلم عنها هى من الثانوية إلى العالية (المعادلة لمرحلة البكالوريوس) و ظاهرٌ أن هذه ليست مرحلةَ التخصص في الأدب العربي و إنما يُلِمّ فيها الطالب به إلماما ، فعلينا أن نُقدّم له فيها مادة تُحبِّب إليه الأدب العربي و اللغة العربية و لا تُكَرِّههما

إليه ، و ينبغي أن يكون غرضنا من هذه المادة المطروحة لديه أن نجعلها أداة لإرهاف ذوقه الأدبي و تثقيف لسانه و إقداره على التمتع ببديع المعاني و جميل التعبيرات في اللغة العربية وترسيخ هذه التعبيرات في ذهنه حتى يستطيع أن يستخدمها في مواضعها ، فالشعر مهما كان أسهل لفظا و أعذب جرسا و أعمق تأثيرا و أكثر استمالة للقلب كان أوقع في القلب و أبقى في الذهن و أدعى للحفظ؛ و مثل ما ذكرناه من الشعر يأبى إلا أن يتبوّأ مقعده من ذهن قارئه ، و بفضله تأتي الطالبَ التعبيراتُ الجيدة و الكلمات المناسبة للموقف عند إرادته التكلم أو الكتابة، وهذا هو أعظم الغرض من تعليم الشعر العربي في هذه المراحل التعليمية ، و إلا فما قيمة قصيدة شاعر معروف يُحشَى بها ذهن الطالب حشوا و لا يقبلها إلا كرها ، فينبغي أن يكون أكبر تركيزنا في اختيار المادة الشعرية على ما ذكرناه و إن كانت لشعراء غير معروفين نسبيا ، و مثل هذا الشعر غير قليل في الشعراء الذين لم يشتهروا بوصفهم شعراء ، و أذكر على سبيل المثال الإمام الشافعي - رحمه الله - فإنه عُرِف فقيها و محدثا ، و له ديوان شعر معروف ، و لا أدري ما يقول فيه النقاد والمؤرخون للأدب العربي ، لكنّ من الواضح أن نماذج كثيرة من شعره يجده الطالب - لو قدّمت له هذه النماذج - أعلقَ بقلبه من كثير من كلام " فحول الشعراء " .

(٣) ينبغي أن يكون هناك جزء لا يستهان به من هذه المادة للحفظ ، فيطالب الطلبة بحفظها ، و أن يكون اختيارها على أساس سهولة الحفظ.

(٤) ينبغي أن تكون هناك مادة تقدم على أساس ما يسمى بـ **القراءة الموسّعة** ،ـــ و يقصد بهذا النوع من القراءة ما لا يركّز فيه على تفاصيل النص و مفرداته ، و إنما يراد به أن يفهم الطالب النص فهما عاما ـــ فيُقدَّم له مادةٌ شعرية و يطالب بقراءتها بنفسه دون أن يشرحها له الأستاذ شرحا وافيا ، و يطالب الطالب أيضا أن يختار من هذه المادة ما كان أكثر إعجابا به ؛ فإنّ مما يختبر به ذوق الأديب و خبرته هو اختياره ، وبهذه الطريقة نبعث في الطالب ثقة بنفسه بأنه يستطيع أن يستقل بفهم التراث العربي و تذوّقه .

٢. النثر العربي :

إن دارس لغةما كلغة حية يكون إلى دراسة النثر أحوج منه إلى دراسة الشعر ، طبعا ، لا يجحد ما للشعر من دور في إرهاف الذوق و زيادة التشويق و التمتع بالجمال الفني، لكن الدارس العادي للغة لا يحاكي الشعر في التعبير عما يخطر بخاطره ، إن الذي يحاكيه هو النثر ، فالنثر أكبر دورا في تدريس اللغة و تنمية المهارات الأربع ، خاصة مهارة التعبير بنوعيه الكتابي و الشفوي ؛ فهو أحق بأن يَحظَى بأكبر عناية واضعي المناهج و المقررات ، و قد استحسن الوضع في مجال النثر بعد إدخال بعض كتب الشيخ **أبي الحسن على الندوي** ـ رحمه الله ـ في المقررات الدراسية ، لكن لم تزل هناك بعض المآخذ على هذه المقررات ، بعضها من ناحية المادة و أكثرها من ناحية عرضها و معالجتها ، و سوف نتعرض لناحية العرض و المعالجة فيما بعد ، و نكتفي هنا بالإشارة إلى بعض ما يؤخذ عليها من حيث المادة :

١. **مقامات الحريري** مقررة من المقدمة إلى المقامة العاشرة ، و هنا أيضا نلاحظ ما لاحظناه في الشعر من فرض المادة المسلسلة دون الإختيار على أسس فنية أو تعليمية ، فينبغي اختيار بعض المقامات مع اختيار بعض النماذج الأخرى من المؤلفين الذين اتبعوا نفس الأسلوب أو قريبا منه ، من أمثال بديع الزمان الهمذاني .

٢. إن أسلوب المقامات و ما شابهها يمثّل عصر الانحطاط ، و أيضا اتباع هذا الأسلوب للطالب من الصعوبة بمكان ، و قيمة تدريس الكتابات الممثلة لمثل هذا الأسلوب إنما تكمن في الثروة المعجمية التي يحصل عليها الطالب ، و اشتمال مثل هذه الكتابات على ثروة قاموسية وافرة أمر لا يمكن جحده ، لكن من الواضح أيضا أن حفظ الكلما ت الجديدة من خلال العبارات الثقيلة دون أن تقع هذه الكلمات في سياق مناسب جذاب لا يُجدي كبير نفع لإثراء المادة المعجمية لدى الطالب ، فلعله يكون من المناسب التقليل من حظ مثل هذه الكتابات من مناهجنا.

٣. لقد خطا الأدب العربي في القرنين التاسعَ عشر و العشرين من الميلاد خطوات

واسعة التقدم إلى الازدهار و التطور ، و لعل ما قطعه النثر العربي من الأشواط في هذا المضمار كان أكثرَ مما قطعه الشعرالعربي منها، فرجع أدباء العصر الحديث بالنثر العربي من الزخرفة اللفظية و الألاعيب اللغوية إلى ما كان عليه في عصوره الأولى من الصفاء و البساطة و الطبيعية مع الاحتفاظ برونقه و قدرته على إثارة الإعجاب ، فمن حق الطالب في هذه المدارس و المعاهد على واضعي المناهج و المقررات أن يعثُر على نماذج منها ، و قد أدّى شيئا من هذا الحق الشيخ السيد **أبو الحسن علي الندوي** ـ رحمه الله ـ في كتابه **مختارات من أدب العرب** ، و لكن هناك ثلاث مجالات من النثر العربي الحديث لم يزل الطالب بحاجة إلى أن ينال نصيبه الأوفر منها ، **الأول:** الأدب الصحفي ؛ فإن الطالب أحوج ما يكون إلى هذا النوع من الأدب ، لكي يتمرس على بيان مواقفه تجاه ما يحدث في الحياة ، و **الثاني** : الأسلوب العلمي أو العلمي المتأدب ،لكي يقدر على كتابة البحوث و الدراسات في مجالات المعرفة الإسلامية المختلفة ، و **الثالث** : هو الأدب الروائي و القصصي ؛ فإن ما صدر في عصرنا في هذا المجال أمتع من فن المقامة و ما يشبهه . و المتعة مما يُحبّب اللغة إلى الدارس و يُسهّل تحصيلها .

٣ـ البلاغة و النقد :

إن الغرض من دراسة كل من النقد و البلاغة هو القدرة على معرفة حظ النص الأدبي من الجودة و الجمال و ما كُتِب له من النجاح في التعبير عن المعنى حسب ما يُرام، بيد أن النقد يتناول العمل الأدبي ككل ، في حينٍ تتناوله البلاغة جملة جملة ، وقد كان النقد الأدبي أسبقَ ظهورا من البلاغة ، و ظلا ممتزجين في القرنين الثالث و الرابع من الهجرة ، ثم بدأت البلاغة تَتبَلْور ملامُحه و تظهر كعلم مستقل عن النقد إلى أن بلغ استقلال البلاغة عن النقد أوجَه على يد **السكاكي** (ــ ٦٢٦هـ) في كتابه **مفتاح العلوم** (٥) ، ثم جاء بعده **القزويني** (ـــ ٧٣٩ هـ) و لخّص ما جاء في كتاب **السكاكي** من مباحث **المعاني** و **البيان** و **البديع** في كتابيه **تلخيص المفتاح** و **الإيضاح** ، وكان

التلخيص أوفرَهما حظا من إقبال الناس عليه شرحا و درسا ، و من أشهر شروحه شرحا **سعد الدين التفتازاني : المختصر و المطوّل .**

و كانت البلاغة في أدوار امتزاجها بالنقد أقرب إلى ذوق العربية الصافي ، و بَعْد استقلالها أصبح يسودها قدر كبير من الجفاف ، فكانت إلى القواعد الرياضية الحاسمة أشبه منها إلى تذوق اللغة و الأدب ، و مردُّ ذلك - إلى حد كبير - إلى النزعة العقلية السائدة في الأوساط العلمية و الأدبية في ذلك الوقت ، و من هنا كان إقبال الناس على **التلخيص** أزيد من إقبالهم على **الإيضاح** ، مع أن القزويني كان أرهف ذوقا في هذا الأخير منه في الأول ، و لَقِي شرحا **التفتازاني** من القبول و الذيوع ما لم يلقه شرح آخر على **التلخيص** ، بالرغم من أن هذين الشرحين من أجفّ شروحه .

و المقرر في مناهج هذه المدارس و الجامعات لتدريس البلاغة هي **دروس البلاغة** و **تلخيص المفتاح** و **المختصر** ، و دروس البلاغة إنما أدخل في السنوات الأخيرة ، أما التلخيص و المختصر فلم يزالا موجودين على قائمة الكتب المقررة منذ عهد الملا **نظام الدين السهالوي** (ــــ ١١٦١ هـ) الذي يُنسب إليه النظام التعليمي المعروف بـ **الدرس النظامي** ، و يتّضح مما ذكرناه أن اختيار هذين الكتابين لم يكن من أجل قيمتهما البلاغية و الفنية ، و إنما كان ذلك الاختيار مما فرضه الوضع السائد آنذاك ، فكأنهم اختاروا مثل هذه الكتب تمشّيا منهم مع مقتضيات ذلك العصر ، أما الآن و قد تغيرت الأذواق و تطورت النزعات فلم نعُد نحن بحاجة إلى مثل هذه الكتب التي لا تسمن و لا تغني من جوع ، إن الطالب ليبدأ في هذه الكتب ليتعلم البلاغة العربية و يتمرّس عليها ، فإذا هي تتيه به في أودية من المباحث العقلية الجافة التي لا تمت بكبير صلة و لا بصغيرها إلى البلاغة .

فالأمر بمسيس الحاجة إلى استبدال هذه الكتب بمقررات تدرّس بها البلاغة و النقد جنبا إلى جنب ، مع إعطاء النصيب الأكبر للجانب التطبيقي ، و يمكن أن يستفاد في هذا الصدد بمقررات بعض البلاد العربية في المرحلة الثانوية ، و لا ننكر هنا ما لبعض

القواعد المذكورة في **التلخيص** و أشباهه من قيمة دلالية تفيدنا في تفيسر النصوص من القرآن و السنة ، لكنه يمكن انتقاء هذه المادة و عرضها بأسلوب سهل مبسّط.

فإذا أبينا إلا الإصرار على البلاغة السكاكية و الاقتصار عليها فـ **الإيضاح** للقزويني أولى و أنفع من التلخيص و شرحه **المختصر** ، شريطةَ أن تُزاد إليه دراسات تطبيقية على القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف ـ على صاحبه الصلاة و التسليم ـ ، و تفسيرُ **الكشاف** للزمخشري و أشباهه يمكن أن يمدنا بكبير عون في هذا الصدد.

ثانيا : من حيث عرض المادة و معالجتها:

وهناك خطوات نرى من المناسب اقتراحها هنا من حيث عرض هذه المادة اللغوية و الأدبية ومعالجتها و نوجزها كالآتي :

١. مما يُعوز هذه المناهجَ أنها ليست مصممة على أساس المهارات اللغوية الأساسية الأربع ، وبالتالي لا تكسب الطالب إلا مهارة الاستيعاب للنص المكتوب ، و قد سبق أن هذا القدر لا يكفي في تدريس اللغة ، كما بيّنا أسباب حاجة طالب العلوم الدينية إلى اكتساب هذه المهارات ليس من الناحية اللغوية فحسب ، بل من الناحية الدينية أيضا .فينبغي أن يعاد ترتيب هذه المادة و تصميمها على الأسس الحديثة .

٢. و مما يرجع إلى الاكتفاء على مهارة واحدة فقط أن هذه المناهج ينقصها و جود تمارين مع المادة المدروسة ، و قد يقال إن المعلم يستطيع أن يُعدّ تمارين و يجريها في الفصل حسب ما يراه لائقا لمستوى تلاميذه ، لكن ــ كما يعلمه من له إلمام بعمليات التعليم ــ إعداد التمارين من أصعب عمليات التعليم و أحوجها إلى الدقة و المهارة الفنية، فليس بوسع كل مدرس أن يقوم بهذا العمل ، فينبغي أن تكون التمارين جزء لا يتجزأ من الكتب المقررة على الطالب .

٣. الطريقة السائدة في هذه المعاهد لتدريس اللغة العربية تعتمد أساساً على استعمال اللغة الوسيطة و الترجمة إليها ، و قد شهدت التجارب أن هذه الطريقة لا تؤتي كبير ثمرة ، ومن مساوئ هذه الطريقة أن الطالب لايتعود التفكير باللغة التي يريد تعلمها بل يتفكر

أولا بـلـغته الأم أو باللغة الوسيطة ــ وهي الأردية في حالتنا ــ ثم يترجم ذلك إلى العربية ، و بهـذا يتـورط فـي كثيـر من الأخطاء لما بين اللغتين من فروق في النظم اللغوية ، فا لأولى اتبـا ع الـطـريـقة المباشرة ، و هي أقرب إلى الطريقة الطبيعية التي يتعلم بها كل إنسان لغته الأم ، نعم ! هناك فوائد للترجمة لا يمكن غض النظر عن أهميتها ، و الترجمة فن قائم برأسه يـحتـا ج الـطـالـب إلـى التـدرب عـليـه ، لكن يمكن تحقيق هذا الغرض بتخصيص ساعات لـلترجمة ، و الأولى أن تكون هذه ساعات القرآن الكريم و الحديث الشريف ، حتى يتعلم الـطـالـب أسـاليـب الترجـمة و يتـمكن من بيان معاني القرآن الكريم و الحديث الشريف باللغة الأردية و اللغات المحلية في نفس الوقت .

٤. مـمـا يعين كثيرا في تدريس اللغة بطريقة مباشرة استخدام المعاونات المسموعة و المبصرة ، فباستخدام المعاونات المسموعة نستطيع أن نُجيد نطق الطالب و طريقة إلقائه لـلـنص الـعـربـي مـن خـلال إسـمـاعه نماذج من القراء ات و الخطب بأصوات العرب ، و الـمـعـاونـات الـمـرئية خاصة الفيديو تساعد على خلقِ جوٍ مناسب لما يدرسه الطالب في كتـابـه ، فكـأنـه يـعيـش فـي البيئة التي تجري فيها الأحداث بمسع منه و مرأى ،و كأنه لا يـدرس الـلـغة في الفصل و من المعلم و إنما يدرسها في البيئة العربية و من الحياة نفسها ؛ وهـذا أمـر مهـم جـدا فـي تـعـليـم الـلـغة بطريقة مباشرة ، وهو يُوفّر كثيرا من وقت الطالب والمعلّم و جهدهما .

و لعله يكون لبعض هذه المدارس و الجامعات تلكّؤ في استخدام الصور الحيوانية و فيـديـو من حيث عدم جوازها شرعا ، و ليس هذا موضع الخوض في نقاش فقهي ، لكني أجـرأ بـعـض الـجـراء ـة فـي دعـوة فقهاء هذه المدارس و الذين يتولّون الإفتاء فيها إلى أن يبـحثـوا بـجِـدّية فيـما إذا كانت حرمة الصور الحيوانية شاملة لما يستعمل منها للأغراض العلمية و التربوية .

٥. لـقـد رأيـنا خلال جدول المناهج و المقررات أن الأدب و البلاغة يدرّس كل واحد منـهـما منفصلا عن الآخر ، ثم الأمر كذلك في نوعي الأدب : الشعر و النثر ، فهناك سنوات

يدرس فيها الطالب النثر فقط و سنوات يدرس فيها الشعر فحسب ، و لعله يكون من الأنفع أن يحصل الطالب في كل عام على قدر من الشعر و النثر ، و كذلك يبدو من المناسب أن تدمج مادة البلاغة مع مادة الأدب حتى يجتمع النظرية و التطبيق ، و يكون كل واحد منهما عونا على فهم الآخر.

٦. لقد جرت العادة في وضع المناهج الجديدة لتعليم اللغات بتخصيص جزء من المقرر للقراءة الموسّعة التي يستقل بها الطالب و لا يشرح فيها المعلم النص المطلوبة قراءتُه و إنما يراد بها فهم الطالب المعنى و المغزى العام للنص . فينبغي تخصيص بعض النماذج الطويلة نسبيا لهذا الغرض ، و مما يؤظف له هذا النوع من القراءة هو التدريب على إجادة الكتابة باللغة العربية ، فيؤمر الطالب بقراءة مقال صحفي أو خاطرة أو قصة قصيرة و ما إلى ذلك و بالإضافة إلى الأسئلة و التدريبات الأخرى يطالب بأن يقوم بكتابة نفس الموضوع ، و لا بأس ـ في البداية ـ أن يعيد فيها كثيرا من تعبيرات الأصل لأن الغرض ترسيخ هذه التعبيرات في ذهنه و حمله على محاكاة هذا النموذج الأدبي ، و ليست اللغة إلا محاكاة ، في البداية يؤمر الطالب بالكتابة في نفس الموضوع ، و بعد حصول شيء من المران يؤمر بالكتابة في الموضوع المشابه لذلك الموضوع . وقد جرّب هذه الطريقة كاتب هذه الأسطر على عدد من الطلبة فوجده مفيدا ، و يجد الطالب فيها كبير تشجيع و ثقةً بنفسه بأنه يستطيع أن يحاكي هؤلاء الكتّاب ، وقد أشار إلى شيء من هذا **ضياء الدين ابن الأثير** في كتابه **المثل السائر** غير أنه طبّق هذه الطريقة على الشعر و نرى أن تطبيقها في زمننا و في مدارسنا على النثر أسهل و أنفع ؛ فإن التدريب على كتابة النثر الجيد يقع على رأس قائمة الأوّليات ، و قد بين ذلك **ابن الأثير** في فصل طويل من كتابه و نرى أن ننقل شيئا من عبارته ؛ فيقول (٦) :

> من أحب أن يكون كاتبا أو كان عنده طبع مجيب فعليه بحفظ الدواوين ذوات العدد و لا يقنع بالقليل من ذلك ، ثم يأخذ في نثر الشعر

من محفوظاته ، و طريقه أن يبتدئ فيأخذ قصيدا من القصائد فينثره بيتا بيتا على التوالي ، و لا يستنكف في الابتداء أن ينثر الشعر بألفاظه أو بأكثرها ؛ فإنه لا يستطيع إلا ذلك ، و إذا مرنتْ نفْسه و تدرَّب خاطرُه ارتفع عن هذه الدرجة و صار يأخذ المعنى و يكسوه عبارة من عنده ... وهذا شيء خبرته بالتجربة و لا ينبئك مثل خبير

ثم يضيف مبررا اقتراحه التدريب على أساس الشعر فقط :

فإن قيل: الكلام قسمان منظوم و منثور ، فلِمَ حضَّضْتَ على حفظ المنظوم و جعلته مادة للمنثور ؟ و هلّا كان الأمر بالعكس؟

قلت في الجواب : إن الأشعار أكثر ، و المعاني فيها أغزر ، و سبب ذلك أن العرب الذين هم أصل الفصاحة جُلّ كلامهم شعر ، و لا نجد الكلام المنثور في كلامهم إلا يسيرا ، و لو كثُر فإنه لم يُنقل عنهم بل المنقول عنهم هو الشعر، فأودعوا أشعارهم كل المعاني ... فكان الشعر هو الأكثر ، و الكلام المنثور بالنسبة إليه قطرةٌ من بحر ... فكان حَثّي على حفظها و استعمال معانيها في الخطب و المكاتبات لهذا السبب .

ولا شك أن ماقاله ابن الأثير صحيح إذا و ضعنا في الاعتبار الأدبَ العربيَّ في عصوره المتوسطة ، و أما إذا وسّعنا أساس الأدب إلى العصر الحديث فتبريرُ تخصيص التدريب بالشعر من الصعوبة بمكان ، و إنما أخذنا المادة الأدبية من حيث إنه يصلح للمحاكاة ، و ما من شك في صلوح النثر للمحاكاة كما لا شك في أن جيد النثر غير قليل إذا أخذنا الأدب العربي في جميع عصوره .

عوائق و صعوبات:

لعلنا نكون غير منصفين لهذه المدارس و الجامعات لو لم نذكر أنه قد قام بعض المدارس و الجامعات بإدخال بعض التحسينات في المناهج و في طرق التدريس ، بعضها

مـن قِبَل وفاق المدارس العربية باكستان و بعضها من التي قام بها بعض المعاهد بنفسها ، و بـعـضها من المعاهد خارج نطاق وفاق المدارس العربية ، كما نرى من الواجب علينا أن نـذكـر أن هـنـاك بـعـضَ الـصـعـوبـات و الـعـوائـق التي تقوم بدورها في الحيلولة بين هذه المدارس و الجامعات و بين إدخال بعض التحسينات بما فيها ما ذكرناه من الاقتراحات ، و نوجز أهم هذه الصعوبات فيما يلي :

١. قـلة الـمـوارد الـمـالية ؛ فـكثيـر مـن لـوازم تدريس اللغة العربية بطرق جديدة ،مثل استـعـمـال المعونات الصوتية و البصرية و اقتناء الكتب الجديدة و الحصول على خدمات ذوي خبـرات فـي هـذا الـمـجـال و مـا إلـى ذلك يـكـلـف نـفـقات باهظة قد لا تستطيع هذه المعاهد تحمّلها.

٢. قلة الخبراء في تدريس اللغة العربية لغير الناطقين بها على مستوى مقنع و خبراء في وضع مناهج لهذا الغرض.

٣. قـلة الـفرص المتاحة للتدريب الكافي لمعلمي اللغة العربية على مستوى يليق بهذه المدارس و الجامعات .

توصيات :

و قبـل الـختـام نـود أن نـقـدم تـوصيـات إلى الجهات المسئولة عن الأمر خاصة ، و المسلمين و الغيورين على اللغة العربية عامة رجاء أن تقع منهم موقع القبول :

١. نـرجـو مـن أصـحـاب الفضيلة العلماء المسئولين عن هذه المدارس و الجامعات و الـمـنظمات التي تنتمي إليها هذه المعاهد أن يولوا المزيدَ من العناية لتدريس اللغة العربية فيهـا و تـطـويـر مـنـاهـجه و تحسين طرقه ، حتى يصبح المجهود الكبير المبذول فيها للغة العربية أكثر و أجود ثمرة مما هو عليه الآ ن .

٢. إن وضـع الـمناهج لتدريس لغة ما لغير الناطقين بها يحتاج إلى دراسات مقارنة بين اللغتين اللغة المراد تدريسها و اللغة التي ينتمي إليها دارِسُو هذه اللغة كلغة ثانية ، فبهذه

الدراسات يمكن معرفة الفروق التي تُوَرّط كثيرا من الدارسين في الأخطاء ، و لم يزل الحاجة إلى مثل هذه الدراسات في بلادنا ملحة ، و الأمر يحتاج إلى دراسات نظرية كما يحتاج إلى دراسات حقلية ، و المتاح الموجود من الدراسات النظرية في هذا الصدد قليل جدا ، و أقل منه بكثير، الدراسات الحقلية ، فنلتمس من أقسام اللغة العربية في جامعات باكستان أن تهتم بملئ هذا الفراغ ، و تصرفَ إلى مثل هذه الموضوعات أكبرَ عنايتها عند فرضها عناوين البحوث على طلبة الدراسات العليا من ماجستير و أيم فل و الدكتوراه .

٣. نرجو من البلاد العربية الشقيقة الغيورة على اللغة العربية أن تُكثر من مبعوثيها إلى هذه المعاهد من ذوى خبرات واسعة في تدريس اللغة العربية .

٤. كما نوجه النداء إلى البلاد العربية و الهيئات الخيرية و أهل الخير و الفضل من محبي هذه اللغة العظيمة أن يمدوا يد العون إلى المعاهد التي تريد الرفع من مستوى تدريس هذه اللغة لكن قلة الموارد تعوق دون تحقيق هذا الهدف النبيل .

والحمد لله أولا و آخرا .

هوامش

(١) و من الجدير بالذكر هنا أن دستور **جمهورية باكستان الإسلامية** ينص على أن رسمية اللغةالإنجليزية أمر مؤقت .

(٢) حنا الفاخوري : الجامع في تاريخ الأدب العربي ، منشورات ذوى القربى (بلد النشر غير مذكور) الطبعة الأولى سنة ١٤٢٢ هـ ١/٨٥.

(٣) نفس المرجع .

(٤) ماخوذ من فعاليات اجتماع المجلس العام لـ **وفاق المدارس العربية باكستان** المنعقد ٢٣ شعبان ١٤٢٤ هـ .

(٥) يراجع : الدكتور علي عشري زايد : **النقد الأدبي و البلاغة في القرنين الثالث و الرابع ،**

مجمع البحوث الإسلامية إسلام آباد الطبعة الأولى سنة ١٩٨٥ م .

(٦) ابن الأثير ، ضياء الدين : **المثل السائر فى أدب الكاتب و الشاعر** تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد المكتبة العصرية بيروت ١٩٩٥م ١٠٠/١